

مُحِينُ الْفَلَسْفِير

سبادی الفلسفہ کی بہترین شرح ہل میدنی میں بے حد مدگار حکمت و فلسفہ کے پچیدہ مسائل کی عمدہ وضاحت، طلبہ جامعات کے لئے قیمتی سوغات قارئین کے لئے دلچسپ اور معلومات افزائشی کتاب!

تألیف

حضرت مولانا سعید احمد پالپن پوری

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

مکتبۃ اللہ شریف

کراچی - پاکستان

مَعِينُ الْفَلِسْفَهِ

مبادی الفلسفہ کی بہترین شرح جل میبندی میں بے حد مدھماں حکمت و فلسفہ کے سچیدہ سائل کی عمدہ وضاحت، طالبہ جامعات کے لئے قیمتی سوغات قارئین کے لئے دلچسپ اور معلومات افزائشی کتاب!

تألیف

حضرت مولانا سعید احمد پاپن پوری

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند



کتاب کا نام	معین الفلسفہ
مؤلف	حضرت ولانا سعید احمد پاکن پوری
تعداد صفحات	۱۶۲
قیمت برائے قارئین	۲۵ روپے
من اشاعت	۱۳۲۱ھ/۲۰۱۰ء
ناشر	مکتبۃ البشیری
چوبہری محمد علی چیر بیبل ٹرست (رجسٹرڈ)	
Z-3، اوور سیز بیگلوز، گلستان جوہر، کراچی۔ پاکستان	
+92-21-7740738	فون نمبر
+92-21-4023113	فیکس نمبر
www.ibnabbasaisha.edu.pk	ویب سائٹ
al-bushra@cyber.net.pk	ای میل
+92-321-2196170	ملٹے کا پتہ
مکتبۃ البشیری، کراچی۔ پاکستان	
+92-321-4399313	مکتبۃ الحرمین، اردو بازار، لاہور۔ پاکستان
+92-42-7124656, 7223210	المصباح، ۱۴- اردو بازار، لاہور۔
+92-51-5773341, 5557926	بلک لینڈ، شی پلازا کانٹری روڈ، راہ پنڈی۔
+92-91-2567539	دارالاہلی، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ پاکستان

اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

فہرست

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۸	دونوں دلیلوں کا جواب	۵	پیش فقط
۵۹	ایجادت ہیوی کی دلیل (بربان فصل وصل)	۱۲	آنماز کتاب
۶۲	بربان کی بنیادی خاطر ہے	۱۲	تعارف
۶۲	صورت جسمیہ اور ہیوی میں تلازم کا بیان	۱۵	یوٹان کے چند مشہور فلاسفہ
۶۵	بیطال لاتاہی کے دلائل	۱۷	چار مکاتب فکر
۶۵	اے بربان تطیق	۲۳	حکمت کی تعریف اور اس کی تقسیم
۶۶	۲۔ بربان سلسلی	۲۸	حکمت کی تقسیم
۶۸	دلائل نہیں، بس مفاظت!	۲۹	حکمت عدید کی تین قسمیں
۶۹	صورت نوعیہ کا بیان	۳۰	حکمت نظریہ کی تین قسمیں
۷۰	مقولات کا بیان	۳۳	فلسفہ کی تعلیم کا آغاز کس فن سے کیا جانا چاہیے؟
۷۱	جو بر کے احکام	۳۶	وجود اور موجودات کا بیان
۷۲	تفاہل کا بیان	۳۷	موجودات خلائق میں نسبت
۷۸	خُلُول کا بیان	۳۷	متفرق اصطلاحات
۸۱	تم اظل کا بیان	۳۹	طبیعت کا پہاون
۸۱	شکل کا بیان	۴۳	ما یَعْلَمُ الْأَجْسَامُ کا بیان
۸۳	مکان کا بیان		ہیوی، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ کے احکام
۸۷	جیز کا بیان	۴۸	تقسیم اور قسمت کا بیان
۸۷	خا اور ملأ کا بیان	۴۹	غیر متناہی حد تک تقسیم ہونے کا کیا مطلب ہے؟
۸۹	حرکت و سکون کا بیان	۵۰	عالم کے بارے میں حکماء مشائیہ کا نظریہ
۹۳	مقولوں میں حرکت کا بیان	۵۱	جز و لا ستجزی کے بظاہر کی چیل دلیل
۹۶	سکون کا بیان	۵۷	بظاہر جزو کی دوسری دلیل
۹۷	زمانہ کا بیان	۵۸	بظاہر جزو کی دوسری دلیل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۲۸	فن الہیات کی اور دو قسمیں	۱۰۰	طبیعت کا دوسرا فن
۱۲۸	وجوب و امکان و انتہاء	۱۰۰	فلکیات کا بیان
۱۲۹	عقل کا بیان	۱۰۶	افلاک کے احکام
۱۲۲	عقل کے احکام سب سے	۱۱۲	بسیط کا بیان
۱۲۳	قدم و حدوث کا بیان	۱۱۳	جهت کا بیان
۱۲۵	نسبت کا بیان	۱۱۵	کون و فساد کا بیان
۱۲۶	علت و معلول کا بیان	۱۱۶	میل کا بیان
۱۲۸	تقدیم و تاریخ کا بیان	۱۱۹	طبیعت کا تیسرا فن
۱۲۹	واحد و کثیر کا بیان	۱۱۹	عصریات کا بیان
۱۵۰	کلی اور جزئی کا بیان	۱۲۰	عنصر ارادہ کا کون و فساد
۱۵۲	خاتم	۱۲۱	مرکب کا بیان
۱۵۲	آن واحد میں نفس کی توجہ و چیزوں کی طرف ہو سکتی ہے؟	۱۲۲	کائنات الجو کا بیان
۱۵۳	اکثر صد و فعل سے مانع قصور ماؤہ ہوتا ہے	۱۲۷	موالید شلاش کا بیان
۱۵۴	اللہ تعالیٰ کو ذرے ذرے کا علم ہے	۱۳۲	انسان کے خصوصی احوال
۱۵۵	قانون ارتقا کا بیان	۱۳۲	۱۔ حواس خمسہ باطنہ
۱۵۷	آواکون باطل نظریہ ہے	۱۳۳	۲۔ عقل انسانی
۱۵۸	کیا عالم ازیٰ ابدی ہے؟	۱۳۵	۳۔ نفس انسانی
۱۶۰	معاد جسمانی برحق ہے	۱۳۵	مراتب نفس ناطقہ
۱۶۲	موت و حیات کا بیان	۱۳۷	الہیات کا بیان
		۱۳۷	تہمیہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیش لفظ

تمام تعریفیں اس ہستی کے لیے ہیں جس نے کائنات کو جلوہ گر کیا۔ اور انسان کو بزرگی کا تاج پہنایا، حکمت و دانائی اور معرفت و ایقان کے زیور سے مزین کیا اور مافی اضمیر کی تفہیم کا سلیقہ سکھایا، اور بے پایاں رحمتیں اور سلام ہو خلاصہ کائنات، علم و عرفان کے پیشوای حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر، اور آپ کے خاندان پر، اور آپ کے ایمان و معرفت والے ساتھیوں پر۔

اما بعد، لوگ ایک دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ سائنس کے اس دور میں قدیم فلسفہ کیوں پڑھایا جاتا ہے؟ فلسفہ یونان کا تواب صرف نام رہ گیا ہے، اس میں وقت ضائع کرنے سے کیا فائدہ؟ اس کی جگہ عصر حاضر میں مفید اور ضروری علوم کیوں نہیں پڑھائے جاتے؟

مدارسِ اسلامیہ کے ذمہ دار ان پر اپنی لکیر ہی کیوں پیٹھے جارہے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فلسفہ قدیم کی تعلیم چاروں جوہ سے دی جاتی ہے، آپ ان کو غور سے ملاحظہ فرمائیں اور سوچیں کہ یہ دجوہ صحیح ہیں یا نہیں؟ اگر صحیح ہیں، اور یقیناً صحیح ہیں، تو پھر پوری توجہ اور محنت سے یہ فن پڑھیں۔

پہلی وجہ: علوم دینیہ کے ہر طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ معارضِ اسلام (Anti Islam) نظریات سے باخبر رہے، خواہ وہ نظریات قدیم ہوں یا جدید، کیوں کہ نظریات ایک بار پیدا ہو کر ختم نہیں ہو جاتے، ان کی شکلیں بدل جاتی ہیں، مگر بنیادی خیالات اپنی جگہ برقرار رہتے ہیں۔ فلاسفہ یونان کے خیالات بھی ختم نہیں ہو گئے، آج بھی وہ کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔ عالم کے حدود و قدم کا مسئلہ، اسی طرح تاریخ اردا ح

(آواگون) کا نظریہ، خواہ وہ حکماء یونان کا ہو یا حکماء ہند کا، آج بھی موجود ہے، پچاس کروڑ انسان اسی عقیدہ پر مرتے جیتے ہیں۔ اس لیے اگر دینیات کا طالب علم ان باطل نظریات سے واقف نہ ہو گا تو اسے دعوت کا کام کرنے میں دشواری پیش آئے گی۔ کیوں کہ داعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مدعو قوم کے نظریات و خیالات سے پوری طرح باخبر ہو، ورنہ وہ موثر انداز میں دعوت پیش نہیں کر سکے گا۔

دوسری وجہ: فلسفہ یونان اور تعلیماتِ اسلام میں قدیم زمانہ سے سخت مقابلہ آرائی چلی آ رہی ہے، جس کی علم کلام کی کتابوں میں گونج شانی دیتی ہے، بلکہ کتبِ کلامیہ فلسفیانہ اسحاقیت سے بھری پڑی ہیں۔ متكلمینِ اسلام نے حکمت و فلسفہ کے بہت سے مسائل میں فلاسفہ کی رایوں کے خلاف رائیں بھی قائم کی ہیں۔ اس لیے علم کلام کے ہر طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے ان آرائے واقفیت حاصل کرے، تاکہ وہ علم کلام کو علی وجہ البصیرت پڑھ سکے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کی ابتداء حضرت معاویہ رض کے پوتے خالد بن یزید اموی (متوفی ۶۹۰ھ) سے ۸۰ھ میں ہوئی، اس نے ایک دارالترجمہ قائم کیا تھا اور یونانی زبان و انوں کو جمع کر کے ترجمہ کی خدمت ان کے سپرد کی تھی۔ بیرونی کہتا ہے: کان خالد اول فلاسفہ الإسلام (خالد سب سے پہلا مسلمان فلسفی تھا) مگر ابھی حکمت و فلسفہ کا چمن شاداب نہیں ہوا تھا کہ انقلابات زمانہ نے سلطنتِ بنو امیہ کا ورق الٹ دیا اور خلافتِ عبادیہ کی بنیاد پڑی۔ خلافتِ عبادیہ نے از سر نواں گلستان کی آبیاری شروع کی، دوسرے خلیفہ منصور عباسی (۹۵۰-۹۵۸ھ) نے اپنی عمر کا بڑا حصہ بیت اور دوسرے فلسفی علوم کو ترقی دینے میں صرف کیا، وہ علم دوست ہونے کے علاوہ خود بھی بڑا ذی علم تھا۔ زیرِ کلی نے لکھا ہے کہ کان عارفا بالفقہ والأدب، مقدمًا فی الفلسفة والفلک۔

پانچواں خلیفہ ہارون رشید (۱۴۹ھ-۱۹۳ھ) بھی اس کے نقش قدم پر چلا، لیکن حکمت و فلسفہ کا سب سے زیادہ شاندار دور ساتویں خلیفہ مامون (۲۰۷ھ-۲۱۸ھ) کا عہد خلافت ہے، یہ خلیفہ قابل اور زبردست فرمان روا ہونے کے ساتھ ہی علم و فن کا قدر دان اور صاحب این فضل و کمال کا بہت بڑا حامی اور سر پرست بھی تھا، اس نے بغداد کو فلسفہ کا مرکز بنادیا تھا، اس کے دربار میں بلا حاظہ ملت و مذہب دنیا کے ہر گوشے سے اہل کمال امّتے چلے آتے تھے اور اپنے فضل و کمال کی داد پاتے تھے، مامون نے شاہان روم کے پاس بدلایا بھیج چکھے اور ان سے درخواست کی تھی کہ وہ ہدایا کے جواب میں فلسفہ کی کتابیں بھیجیں۔ چنانچہ انہوں نے افلاطون، ارسطاطالیس، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطیموس وغیرہ فلاسفہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ بھیجا۔

اس خلیفہ نے یونانی فرمان رومیکال ثالث کے ساتھ جو معاہدہ کیا تھا اس میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ قسطنطینیہ کا بڑا کتب خانہ اس کے حوالہ کر دیا جائے۔

اس طرح فلسفہ کے بیش بہا جو اہر اس کے ہاتھ آئے اور اس نے حنین بن اسحاق، ثابت بن قرہ، حمیش بن حسن وغیرہ فضلا کو کتب فلسفہ کے ترجمہ کی خدمت پردازی کی۔ حنین ایک عیسائی تھا، جس نے ترجمہ میں کافی شہرت حاصل کی تھی۔ ثابت صبائی تھا، اس نے ترجمہ میں اس قدر شہرت حاصل کی تھی کہ اس کو رأس المترجمین کہتے تھے۔ حمیش، حنین کا شاگرد اور اس کا بھانجہ تھا۔

جب یہ ترجمہ تیار ہو گئے تو مامون نے لوگوں کو اس کے پڑھنے کی ترغیب دی اور آزادانہ بحث و مباحثہ کی اجازت بھی دی، اس لیے ہر کس و ناکس نے ان کو پڑھنا شروع کیا اور جو لوگ اس کو ہضم نہ کر سکے وہ گمراہی کے دلدل میں سچنتے چلے گئے، معززہ سب سے زیادہ اس فتنہ کے شکار ہوئے۔ جب مسلمان علمانے یہ صورت حال دیکھی تو انہوں نے زور شور سے فلسفیانہ مسائل کی تردید شروع کی، اسی طبقہ کو متكلمان کہتے ہیں۔ اور جس فن کو

انہوں نے فلسفہ کے مقابلہ میں مدون کیا اس کو علم کلام کہتے ہیں۔ اس طرح علم کلام کی بیشتر کتابیں فلسفیانہ مباحثت سے اٹ گئیں۔ قاضی عضد الدین ابی جی کی "مواقف"، سید شریف جرجانی کی "شرح مواقف"، حسن جلپی اور فاراری کے "حوالی شرح المواقف"، تفتازانی کی "مقاصد" اور "شرح مقاصد" علم کلام کی بنیادی کتابیں تصور کی جاتی ہیں۔ ان کتابوں کو کوئی طالب منطق و فلسفہ کی پختہ استعداد کے بغیر سمجھ ہی نہیں سکتا۔ "شرح عقائد نفعی" تفتازانی کی متوسط درجہ کی درسی کتاب ہے، اس کو پڑھنے والے طلبہ جانتے ہیں کہ ان کو قدم قدم پر فلسفیانہ نظریات و اصطلاحات سے سابقہ پڑتا ہے اور جو طلبہ ان اصطلاحات سے نا بلد ہوتے ہیں وہ استاذ کا منہ تکنے رہ جاتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ طلبہ عزیز پوری توجہ سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کریں، تاکہ وہ علم کلام کی کتابوں کو کما حقہ سمجھ سکیں۔

تیری وجہ: فلسفہ یونان کی عالیات سے قطع نظر کر کے اس میں بہت سی مفید باتیں بھی ہیں۔ اس میں انسان کے تمام احوال سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی ابھاث تمام کائناتی مسائل کا احاطہ کرتی ہیں، اس میں طبیعت، عصریات، فلکیات، الہیات، معاش و معاد کے مسائل، اعمال حسنہ اور سینہ اور اخلاقی فاضلہ اور فاسدہ بھی سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں جہاں بعض باتیں قابل ترک ہیں وہیں بہت سی باتیں قابلِ اخذ بھی ہیں اور حدیث شریف میں ہے کہ داشمندی کی بات مؤمن کا گم شدہ جانور ہے، جہاں بھی ملے وہ اس کا زیادہ حق دار ہے۔^۱

غرض یہ تصور صحیح نہیں ہے کہ فلسفہ بیکار چیز ہے، اس میں الہیات کا استشنا کر کے کار آمد باتیں بھی ہیں اور شیخ سعدی رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی نصیحت ہے کہ آدمی کو کار آمد بات جہاں بھی ملے لے لینی چاہیے، اگرچہ وہ دیوار پر لکھی ہوئی ملے۔

مرد باید کہ گیرد اندر گوش
ور نیشت ست پند بر دیوار

چوتھی وجہ: اور خاص طور پر ”میبدی“، ”شرح“ ”ہدایت الحکمت“ پڑھانے کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم کو یہ سکھایا جائے کہ کسی بھی باطل نظریہ کو کس طرح رد کیا جاتا ہے۔ علامہ حسین بن معین الدین میبدی رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فلاسفہ کے دلائل کو تاریخ کر دیتے ہیں اور جہاں موقع پاتے ہیں جملہ کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ ہمیں یہ نکتہ حضرت الاستاذ علامہ صدیق احمد صاحب جوئی رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استاذ مدرسہ مظاہر العلوم نے سمجھایا تھا۔ میبدی کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اعتراض کر کے بحث تشنہ چھوڑ کر آگے چل دیتا ہے، جواب نہیں دیتا، اور طلبہ اور حاشیہ نگاروں کا مزاج یہ ہے کہ ہر اعتراض کا جواب چاہیے۔ چنانچہ ہم بھی حضرت الاستاذ سے دریافت کرتے تھے کہ اس اعتراض کا کیا جواب ہے؟ حضرت نے طلبہ کو سمجھایا کہ میبدی کے ہر اعتراض کا جواب ضروری نہیں، اس کے بنیادی اعتراض باقی رہنے چاہیں، تاکہ فلسفہ یونان باطل ہو جائے۔ جب یہ نکتہ ذہن نشین ہو گیا تو مجھی عین القضاۃ جو جواب دیتے ہیں ہم اس کو توڑنے کی کوشش کرتے تاکہ اعتراض مضبوط ہو جائے اور فلسفہ یونان اپنی ماں کو روئے۔

غرض ”میبدی“ میں جو ریہرسل (Rehearsal) کی جاتی ہے اس سے یہ شعور ملتا ہے کہ باطل نظریات کی تردید کا یہ طریقہ ہے، اور اب میبدی پڑھنے سے جو یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے ”میبدی“، ”فن سمجھ کر پڑھی جاتی تھی، پہلے ”ہدیہ سعیدی“ یا ”ہدایت الحکمت“ ضرور پڑھائی جاتی تھی، پڑھنے والے طلبہ ذہین اور فن کے شائق ہوتے تھے، چیزہ طلبہ ہی یہ کتاب پڑھتے تھے، کیوں کہ وہ درس نظامی کا لازمی جزو نہیں تھی۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ استاذ ماہر فن ہوتے تھے مگر اب درجہ بندی کے نتیجہ میں اس فن کی صرف ایک کتاب ”میبدی“ رہ گئی ہے اور اسے بھی طالب علم فن

سے بالکل ناواقف ہونے کی حالت میں شروع کرتا ہے اور درجہ میں لازم ہونے کی وجہ سے ہر طالب علم کو پڑھنی پڑتی ہے، جب کہ ہر ایک میں اس فن کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور استاذہ میں بھی وہ پہلے والی بات نہیں رہی، اس لیے فلسفہ باطل کی تردید کے گر جانے کا مقصد فوت ہو گیا، بلکہ اب تو کتاب کا سمجھنا ہی ایک مسئلہ بن گیا۔

موجودہ صورت حال میں مدارس عربیہ کے ذمہ داروں نے اپنے ایک اجلاس میں اس امر پر غور کیا کہ طلبہ "میبدی" کی یہ دشواری کیسے حل کی جائے؟ انہوں نے طے کیا کہ ایک مختصر رسالہ لکھا جائے جو فن کی اصطلاحات پر مشتمل ہو اور اسے "میبدی" سے پہلے پڑھایا جائے، تاکہ طلبہ اصطلاحات سمجھ کر "میبدی" پڑھیں اور آسانی سے اس کو سمجھ لیں۔ دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے بھی اس تجویز کو منظور کیا اور مجلس تعلیمی اور دارالعلوم دیوبند کے مخلص مہتمم حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب دامت برکاتہم نے ترتیب رسالہ کی ذمہ داری اس پیچ میرز پرڈاں، میں اگرچہ اس فن میں ماہرانہ بصیرت نہیں رکھتا، مگر اللہ کے بھروسے پر کام شروع کیا، بزرگوں کا حسن ظن بار آور ہوا اور "مبادی الفلسفہ" نامی رسالہ عربی میں مرتب ہو کر چھپ گیا، ان شاء اللہ آکنہ رسالہ سال سے اس کی تدریس شروع ہو گی۔

مگر مبادی الفلسفہ میں تمام ضروری مضمایں نہیں لیے جاسکے، اس کی تگ و امنی مانع بنی، کیوں کہ حکم یہ تھا کہ رسالہ میں صرف اتنا ہی مواد ہونا چاہیے جسے ایک ماہ میں پڑھایا جاسکے۔ اس لیے عربی رسالہ لکھتے وقت بار بار یہ خیال دل میں آتا تھا کہ اس سے فارغ ہو کر اردو میں بھی ایک رسالہ لکھوں جو "مبادی الفلسفہ" کی شرح بھی ہو اور جو باتیں باقی رہ گئی ہیں ان کو بھی اس میں شامل کر لیا جائے اور اس میں ایسا مزاد جمع کیا جائے جو "میبدی" کے طلبہ کے لیے زیادہ سے زیادہ کارآمد ہو۔ چنانچہ اللہ پاک کی توفیق سے یہ رسالہ تیار ہو گیا اور اس کا نام **معین الفلسفہ** رکھا گیا۔ اس رسالہ میں میں نے ان تین کتابوں کے علاوہ جن کا "مبادی الفلسفہ" میں تذکرہ کیا گیا ہے درج ذیل کتابوں سے

بھرپور استفادہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے مصنفین کو آخرت میں درجات عالیہ اور امت کی طرف سے بہترین صد عطا فرمائیں۔ آمین

- ۱۔ ”اصطلاحات فلسفہ“ (ایک قلمی مسودہ) از جناب مولانا نعمت اللہ صاحب عظمی، استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند۔
- ۲۔ ”متعین الحکمت“ از حضرت مولانا محمود حسن اجمیری رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ، سابق شیخ الحدیث جامعہ حسینیہ راندیر، سورت۔
- ۳۔ ”احسن الكلام فيما يعم الأجسام“ از علامہ محمد احمد ہاشمی بہاری، خلف الرشید حضرت مولانا برکات احمد بہاری رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ۔
- ۴۔ ”رموز حکمت“ از حکیم محمد شریف صاحب مصطفیٰ آبادی رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ، سابق صدر مدرس مدرسہ مصباح العلوم الآباد، یوپی۔
- ۵۔ ”رموز فطرت“ از جناب مولوی محمد مہدی صاحب، استاذ مہتمم دفتر تاریخ، ریاست بھوپال۔

اس رسالہ میں میں نے ”میبدی“ کو بنیاد بنا�ا ہے اور اس کے بہت سے ضروری مضامین حل کیے ہیں، البتہ کہیں کہیں اس کی ترتیب لمحوظ نہیں رکھی۔ اسی طرح ”مہادی الفلسفہ“ کی ترتیب بھی ایک دو جگہ بدل گئی ہے۔ طلبہ عزیز سے انتہا ہے کہ وہ فہرستِ مضامین سے کام لیں اور وہ جگہیں معلوم کر لیں۔

آخر میں دست بدعا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس حقیر محنت کو قبول فرمائیں اور طلبہ عزیز کو اس سے فیض یاب فرمائیں۔ آمین!

سعید احمد عفاف اللہ عنہ پالن پوری

خادم دارالعلوم دیوبند

۱۸ ربیع الثانی ۱۴۳۸ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آغازِ کتاب

فلسفہ یونانی (Greek) زبان کا لفظ ہے، اس کے معنی ہیں: علم و حکمت۔ یہ "فیلا" اور "سوفا" سے بنائے۔ فیلا کے معنی ہیں: ترجیح دینا، فضیلت دینا، محبت کرنا، اور سوفا کے معنی ہیں: علم اور دانش مندی کی باتیں۔

شرع میں یہ لفظ مفید اور حقیقی علم کے معنی میں مستعمل تھا، پھر علم الہی یعنی علم وحی کے مقابل استعمال ہونے لگا، یعنی غور و فکر کے ذریعہ چیزوں کی حقیقت تک پہنچنا، اور اب یہ لفظ متعدد معانی میں استعمال کیا جاتا ہے، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ کسی شخص یا جماعت کا عقیدہ اور نقطہ نظر (ISM) جیسے ڈاروین کا فلسفہ، اشائیں کا فلسفہ۔

۲۔ کسی چیز کی حقیقت جاننے کے لیے منطقی انداز میں گفتگو کرنا۔

۳۔ کسی بھی فن کو منظم شکل میں اور عقلی انداز میں پیش کرنا۔

۴۔ منطق، اخلاق، جماليات (حسن شناسی) اور ماورائے طبیعت علوم کو بھی فلسفہ کہا جاتا ہے۔

۵۔ منقولات کی وجہ عقلیہ بیان کرنے کو بھی فلسفہ کہا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کو "حکیم الاسلام" اسی معنی میں کہا جاتا ہے۔

غرض اب لفظ "فلسفہ" حکمت یونانی کی کے لیے خاص نہیں رہا، البتہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو حکمت یونانی ہی مراد ہوتی ہے۔

فلسفی (Philosophy) انگریزی لفظ ہے اور فلسفہ کے معنی میں ہے۔

فلسفی، فیلسوف، فلسفہ (Philosopher) فلسفہ سے بنے ہیں، جن کے معنی ہیں: علم و حکمت کو دوست رکھنے والا، علوم عقلی میں دلچسپی لینے والا، دانش مندی کی باتوں کا دلدادہ اور ریسا۔

فائدہ: فلسفہ کا لفظ سب سے پہلے سقراط نے اپنی ذات کے لیے استعمال کیا تھا۔ یہ حکیم حضرت عیسیٰ ﷺ سے تقریباً چار سو سال پہلے گذر رہے۔ اس کا زمانہ ۳۹۹-۲۶۹ قبل مسح ہے۔ اس نے یہ لقب فرقہ سو فسطائیہ سے امتیاز کے لیے اختیار کیا تھا۔

سطہ اور فرقہ سو فسطائیہ: سو فسطائیہ حکماء یونان کی ایک جماعت گذری ہے، جو لوگوں کو فصاحت و باغتہ کی تعلیم دیتی تھی اور موجودات کی حقیقتوں تک رسائی کو ناممکن تصور کرتی تھی۔ جو رجیس (۳۸۰-۳۸۵ قبل مسح) اس جماعت میں بہت زیادہ شہرت کا حامل تھا۔

سطہ کے معنی ملک کی ہوئی حکمت، یعنی جس کا دکھاوا کچھ ہو اور حقیقت کچھ۔ یہ لفظ ”سو فنا“، بمعنی علم و حکمت اور ”اسٹا“، بمعنی دھوکہ دہی سے بنा ہے۔ سطہ کو حکمت باطلہ اور حکمت زانگہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں سطہ کے دو معنی اور بھی ہیں:

۱۔ گفتگو اور استدلال میں مخاطب کو جھانسادینا۔

۲۔ وہی مقدمات سے بنا ہوا قیاس، جس سے مقصد مخاطب کو غلطی میں ڈالنا اور خاموش کرنا ہو۔

سو فسطائی (Sophistic / Sophist) وہ شخص ہے جو حقائق ثابتہ تک رسائی کو ناممکن کہتا ہو۔ سو فسطائیہ کی مشہور جماعتیں تین ہیں:

۱۔ **عنادیہ:** وہ فرقہ ہے جو سرے سے حقائق آشیا کا منکر ہے۔ ان کے خیال میں تمام موجودات خارجیہ نقش برآب کی طرح اوهام و خیالات ہیں، نفس الامر میں ان کی حقیقت

کچھ بھی نہیں۔ ”عناد“ مصدر ہے جسکے لغوی معنی ہیں: ضد کرنا اور ہٹ دھرمی سے کام لینا۔

۲۔ **عندیہ**: وہ فرقہ ہے جو حقائق اشیاء کو اعتقاد کے تابع مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر کسی چیز کو جو ہر مان لیا جائے تو وہ جوہر ہے، عرض مان لیا جائے تو عرض ہے، قدیم مان لیا جائے تو قدیم ہے اور حادث مان لیا جائے تو حادث ہے۔ اس فرقہ کا نام غالباً عنديہ کہا (میرے خیال میں ایسا) سے بنتا ہے، اور مرکب میں نسبت پہلے جزو کی طرف کی جاتی ہے، جیسے: بعلی اور معدی۔

دونوں فرقوں میں **فرق** یہ ہے کہ عنادیہ تو سرے سے حقائق اشیاء کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک حقائق اشیاء تو نفس الامر میں ثابت ہیں نہ اعتقاد معتقد میں، اور عنديہ نفس الامری ثبوت تو نہیں مانتے مگر حسب اعتقاد معتقد ثبوت مانتے ہیں۔

۳۔ **لاؤردیہ**: وہ فرقہ ہے جو نہ حقائق اشیاء کے ثبوت کو جانتا ہے نہ لا ثبوت کو۔ ان کو ہر چیز میں شک ہے، یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے۔ وہ ہر سوال کے جواب میں لاؤردی (میں نہیں جانتا) کہتے ہیں۔ اس لیے ان کا نام ”لاؤردیہ“ ہے، ان کا دوسرا نام ”شاک“ بھی ہے۔^۱

یونان اور روم: دونوں جزیرہ نما ہیں۔^۲ یونان کا محل وقوع ۲۵-۲۰ درجہ مشرقی طول بند اور ۳۵-۳۵ درجہ شمالی عرض بند ہے۔ اور روم کا ۱۰-۱۸ درجہ مشرقی طول بند اور ۲۰-۲۵ درجہ شمالی عرض بند ہے۔ یونان کے مشرق میں بحیراً بحیرہ کے مشرقی ساحل پر ٹکی ہے۔ یونان کے شمال مشرق میں بلغاریہ، شمال مغرب میں البانیہ اور بحی میں یوگوسلاویہ ہے، جنوب کی طرف بحیرہ متوسط (Mediterranean Sea) ہے اور

۱۔ دستور الحکماء: ج ۲، ص ۲۳۷ و ج ۳، ص ۱۸۹

۲۔ جزیرہ نما: **خشکی** کا، وہ قطعہ جس کے تین طرف پانی اور پچھی طرف **خشکی** سے ملی ہوئی ہو۔

مغرب کی طرف بحیرہ ایونی (Adriatic Sea) ہے، اسی سمندر کے مغربی ساحل پر اٹلی (Italy) ہے، یہی روم ہے، اس کا دارالسلطنت روما ہے، جو جزیرہ نما کے مغربی ساحل پر واقع ہے اور یونان کا دارالسلطنت ایتھنیز (Athens) ہے جس کا عربی تلفظ اٹھنا ہے۔ یہ دونوں جزیرے قدیم زمانہ میں علم و حکمت اور فلسفہ کے گھوارے تھے اور دونوں جزیروں (بلکہ ان کے ساتھ ملحق چھوٹے چھوٹے جزیروں) کے حکماء کو حکماء یونان بھی کہتے تھے اور حکماء روم بھی۔

یونان کی وجہ تسمیہ: یوناہ (Jonah) بائبلی زبان میں یونس کا تلفظ ہے، حضرت یونس ﷺ کو مجھلی کے نکلنے کا اور پھر تین دن بعد ساحل پر اُگل دینے کا واقعہ بائبل میں یوناہ بی کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت یونس ﷺ اہل نبیوی کی طرف مبعوث کیے گئے تھے اور نبیوی عراق میں تھا، اب اس کا وجود نہیں ہے۔ پس ممکن ہے کہ حضرت یونس ﷺ سر زمین یونان کے باشندے ہوں اور اہل نبیوی کی طرف مبعوث فرمائے گئے ہوں اور یہ جزیرہ نما آپ ﷺ کے نامِ نامی سے موسم ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ کے شیعین اس جزیرہ نما میں فردوش ہوئے ہوں اور انہوں نے تبرکا آپ ﷺ کے نام پر اس جزیرہ کا نام رکھا ہو، واللہ اعلم بالصواب!

یونان کے چند مشہور فلاسفہ

۱۔ **فیثاغورث**: زمانہ تقریباً ۳۹۹-۵۸۲ قبل مسیح، یہ حکیم "سامیا" کا باشندہ تھا اور موسوعہ عربیہ موسعد کے بیان کے مطابق آواگون (تاتخ ارواح) کا قائل تھا۔ اور شہرستانی کا بیان یہ ہے کہ یہ حکیم حضرت سلیمان ﷺ کے زمانہ میں تھا اور خود معدن نبوت سے حکمت حاصل کی تھی، فلاسفہ کے نزدیک اس کا بڑا مقام ہے وہ اس کو مضمبوط رائے اور سنجیدہ ذہن والا قرار دیتے تھے۔

۲۔ **سترات**: زمانہ ۳۹۹-۳۶۹ قبل مسح، ایتھندر کا باشندہ اور فیشا غورث کا شاگرد تھا اور فلسفہ کی اقسام میں سے الہیات اور اخلاقیات سے بحث کرتا تھا، اور زیادہ تر ریاضت میں مشغول رہتا تھا اور زادہ انہ زندگی گذارتا تھا، ستر سال کی عمر میں اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ یونانی خداوں کو نہیں مانتا اور نئے خداوں کی طرف دعوت دیتا ہے اور جوانوں کے ذہن بگاڑتا ہے۔ چنانچہ نئے نئے اس کو بہاک کرنے کا فیصلہ دیا اور اس زمانہ کے دستور کے مطابق ستراط کو زہر ہلائیں کا پیالہ پلایا گیا، جس سے اس کا انتقال ہو گیا۔

۳۔ **افلاطون**: اسی کو افلاطون الہی (اللہ والا افلاطون) بھی کہتے ہیں۔ اس کا زمانہ تقریباً ۳۶۷-۳۲۷ قبل مسح ہے، ایتھندر کا باشندہ اور ستراط کا شاگرد تھا اور یہ اساطیریں متقد میں کی آخربی کڑی سمجھا جاتا ہے۔ افلاطون نے ایتھندر میں ایک اکیدی می قائم کی تھی جس میں وہ ریاضت اور فلسفہ کی تعلیم آخر درم تک دیتا رہا۔ اکاڈمی [اکادمی / اکیدی می] یونانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں: بیٹھ احکمت۔ افلاطون نے پچاس سال تک اس بیٹھ احکمت میں حکمت کی تعلیم دی ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ”اکاڈمیا“، ”نواح ایتھندر“ میں ایک مقام کا نام تھا جہاں ستراط اور اس کے بعد اس کا شاگرد افلاطون درس دیا کرتے تھے، بعد میں اکاڈمی کے معنی فلسفہ اشراقیہ کی درس گاہ کے ہو گئے۔ افلاطون کے مرنے کے بعد جب اس کے فلسفہ میں ترمیمات شروع ہوئیں جس کی وجہ سے فلسفہ اشراقیہ کی تین شانیں بنیں تو وہ قدیم اکاڈمی، وسیط اکاڈمی اور جدید اکاڈمی کہلائیں۔ قدیم اکاڈمی سے مراد خالص اور اشراقی عقائد کا مسلک ہے۔

۴۔ **دی مقراطیں**: یونان کا مشہور حکیم ہے، زمانہ تقریباً ۳۶۰-۳۷۰ قبل مسح ہے۔ اس حکیم کا نظریہ یہ تھا کہ اجسامِ عصر یہ ایسے چھوٹے چھوٹے ڈڑات سے مرکب ہیں جن کی ماہیت ایک ہے، البتہ ان کا وزن مختلف ہے، کوئی بہاکا ہے، کوئی بھاری۔ اسی طرح ان کی شکلیں بھی مختلف ہیں۔ یہ ذرے حواسِ ظاہرہ سے محسوس نہیں کیے جاسکتے، نہ ان کو کسی

طرح تقسیم کیا جاسکتا ہے، نہ وہ نا بود ہو سکتے ہیں اور وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اور ایک دوسرے سے چپکے رہتے ہیں، اور ان کے مجموعہ سے اجسام کی بیت کذائی وجود میں آتی ہے۔ یہی ذات اجزاء لاتجزی ہیں جن کے متكلمین قائل ہیں، البتہ متكلمین کے نزدیک یہ اجزاء فاپذیر ہیں۔ اس حکیم کا نظریہ مذهب ذری اور فلسفہ ذری کہلاتا ہے، انگریزی میں اس کو دیوکریطوسی (Democritean) کہتے ہیں۔

۵۔ **بقرات**: علم طب کا واضح ہے، یونان کے جزیرہ کوس میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا زمانہ تقریباً ۳۷۰ قبل مسیح ہے۔

۶۔ **ارسطو**: اس کو آرسطاطالیس بھی کہتے ہیں۔ اس کا لقب **علم اول** ہے، کیون کہ اس نے حکماء معتقدین کے کلام سے مستنبط کر کے علم منطق مرتب کیا ہے۔ اس کا زمانہ ۳۸۲-۳۲۲ قبل مسیح ہے۔ ارسطو حکمت یونان کا خاتم ہے، افلاطون کا شاگرد اور سکندر اعظم کا استاذ ہے۔ اس کا جانشین شاہ فراسطوس (۲۸۲-۲۷۲ قبل مسیح) ہے، جس کی محنت سے مشائیہ کی حکمت کو فروغ ملا، یہ ارسطو کا بھتیجا تھا۔

چارہ کتاب فکر

۱۔ **مشائیہ**: فلسفہ یونان کے ایک مکتب فکر کا نام ہے۔ جس کا بانی ارسطو اور اس کا جانشین شاہ فراسطوس ہے۔ اس مکتب فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ غور و فکر اور استدلال و برائین پر اعتماد کرتے ہیں، یعنی مسائل عقلیہ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ اور یہ نام ارسطو کے طریقہ تعلیم کی طرف میسر ہے۔ ارسطو ایمپھنٹر کے اسٹیڈیم (Stadium) میں چلتے چلتے لکھر دیا کرتا تھا۔ مسلمان فلسفہ مثلاً فارابی اور ابن سینا نے اسی مکتب فکر کی پیروی کی ہے۔

۲۔ شہرتانی نے اخبارہ مسلمان فلاسفہ کے نام لکھے ہیں، جنہوں نے مشائیہ کی پیروی کی ہے۔ دیکھیے المثل و انخل:

فارابی ابو نصر محمد (۵۲۰-۵۲۳ھ) مسلمان فلسفہ کا بادشاہ اور یونانی فلسفہ کے مترجمین کا سرخیل ہے، اس کا لقب **علم تانی** ہے، کیوں کہ اس نے ارسطو کی کتب مبنیہ کی شرح کی ہے۔ تقریباً سو کتابوں کا مصنف ہے۔ فارابی کی طرف نسبت ہے جو ترکستان کا ایک شہر ہے۔

ابن سینا رئیس ابو علی حسین بن عبد اللہ (۵۲۷-۵۲۸ھ) مسلمان فلسفیوں کا چودھری ہے۔ بخارا کے کسی گاؤں میں ولادت اور ہمان میں وفات ہوئی ہے، یہ بھی تقریباً سو کتابوں کا مصنف ہے، چند مشہور کتابیں یہ ہیں:

۱۔ فن طب میں: القانون ۲۔ فلسفہ میں: الشفاء ۳۔ علوم عقلیہ میں: الاشارات۔

۲۔ اشراقی: فلسفہ یونان کا ایک مکتب فکر ہے۔ اس کا بانی افلاطون ہے۔ اس مکتب فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ لوگ مسائل عقلیہ حل کرنے میں بھی باطن کی صفائی اور اشراق نوری پر اعتماد کرتے ہیں، اور اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ان کا نام اشراقیہ تجویز کیا گیا ہے۔ مسلمانوں میں سے شیخ مقتول شہاب الدین سہروردی نے اس مکتب فکر کی پیروی کی ہے۔

شیخ مقتول: شہاب الدین سہروردی (۵۵۸-۵۵۸۹ھ) مشہور اشراقی فلسفی ہے۔ آخر میں عقیدہ اسلام پر برقرار نہ رہنے کا اس پر الزام عائد کیا گیا اور عالمائے وقت نے بر بنائے ارتد اوقل کا فتویٰ دیا، چنانچہ اس کو قتل کر دیا گیا۔

اس حکیم کی چند تصنیفات یہ ہیں:

۱۔ حکمة الاشراق ۲۔ ہیاکل النور ۳۔ رسالت فی اعتقاد الحکماء

۱۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ افلاطون مشائیہ کا بانی ہے، اس حکیم کے پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ چھل قدمی کرتے ہوئے پڑھاتا تھا۔ اس لیے اس کے تلامذہ ارسطو وغیرہ مشائیہ کے لقب سے مشہور ہوئے، اور رواقیہ کا بانی حکیم زیتون تھا، چوں کہ وہ جمود کے نیچے بیٹھ کر تعلیم دیتا تھا، اس لیے رواقیہ کے نام سے مشہور ہوا۔

اس حکیم کے ہم عصر ایک بڑے بزرگ ابو حفص عمر بن محمد سہروردی شافعی صاحب ”عوارف المعارف“ بھی تھے ان سے امتیاز کرنے کے لیے لوگ اس حکیم کو شیخ مقتول کہنے لگے۔ سہرورد ایران میں ایک مقام تھا، جواب نہیں ہے۔

۳۔ **متکلمین**: وہ علمائے اسلام میں جو علم کلام میں بلند پایہ اور مہارت تامد رکھتے ہیں، جیسے امام غزالی اور امام رازی رض، مسائل نظریہ میں ان کا بحث کا انداز وہی ہے جو حکماء متشائیہ کا ہے، یعنی یہ حضرات بھی غور و فکر اور استدلال و برہان پر اعتماد کرتے ہیں۔

توث: متکلمین سے مراد عام ہے، خواہ وہ اہل حق ہوں یعنی اشاعرہ، ماترید یہ اور سلفیہ (غیر مقلدین نہیں) یا گراہ فرقوں سے ان کا تعلق ہو جیے معتزلہ، خوارج، شیعہ وغیرہ۔

امام غزالی: جنتہ الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوی رض (۴۵۰ھ-۵۰۵ھ) مشہور بزرگ اور بڑے فلسفی ہیں۔ تقریباً دو سو کتابوں کے مصنف ہیں۔ آپ کی شہرہ آفاق کتاب ”احیاء علوم الدین“ ہے۔ غزالی ”زا“ کی تشدید کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے اور تخفیف کے ساتھ بھی، پہلی صورت میں **غَرْزُل** (سوت کاتنے) کی طرف نسبت ہے، غَرْزَال بہت سوت کاتنے والا۔ اور دوسری صورت میں **غَرَّالَة** کی طرف نسبت ہے، جو علاقہ طوس کا ایک گاؤں ہے۔ طوس ایران میں ہے۔

امام رازی: علامہ فخر الدین محمد بن عمر رازی رض (۴۵۲ھ-۵۰۶ھ) مشہور مفسر اور عقليات، تقلیات اور گذشتہ لوگوں کے علوم میں یگانہ روزگار تھے۔ تفسیر کبیر اور بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ رئی کی طرف نسبت ہے۔ جو ایران میں تہران کے جنوب میں ایک قدیم شہر ہے۔

۴۔ **صوفیہ**: ریاضت و مجاہدہ کرنے والے مسلمان ہیں، جیسے شیخ اکبر رض۔ یہ حضرات حلّ

مسائل میں اشراقیہ کا انداز اختیار کرتے تھے، یعنی باطن کی صفائی اور دل کی نورانیت سے مسائل عقلیہ حل کرتے تھے۔

شیخ ابیر: محمد بن علی مجی الدین بن عربی طائی اندلسی (۵۵۶۰-۵۲۸ھ) مشہور بزرگ اور بہت بڑے فلسفی ہیں۔ ”فتوات مکیہ“ اور ”فصول الحکم“ آپ کی مشہور تصنیفات ہیں۔ فائدہ: یہ بھی کہا گیا ہے کہ حقائق اشیا اور کمالات عملیہ سے بحث کرنے والے چار گروہ ہیں: مشائین، متكلمین، اشراقیین اور صوفیہ۔ اس لیے کہ حقائق و اعمال کے علم حاصل کرنے کا ذریعہ یا تو عقلی استدلال ہو گا یا قلب کی صفائی کے بعد کشف، اور دونوں صورتوں میں وہ کسی آسمانی مذہب کے ماننے والے ہوں گے یا نہیں، پس:

۱۔ اگر ذریعہ علم عقل و استدلال ہو اور وہ کسی آسمانی مذہب کے ماننے والے نہ ہوں تو اس گروہ کو ”مشائین“ کہتے ہیں۔

۲۔ اور اگر ذریعہ علم عقل و استدلال ہو اور وہ آسمانی مذہب کے ماننے والے ہوں تو اس گروہ کو ”متكلمین“ کہتے ہیں۔

۳۔ اور اگر ذریعہ علم نور باطن اور کشف ہو اور وہ کسی آسمانی مذہب کے ماننے والے نہ ہوں تو اس گروہ کو ”اشراقیین“ کہتے ہیں۔

۴۔ اور اگر ذریعہ علم نور باطن اور کشف ہو، اور وہ آسمانی مذہب کے ماننے والے ہوں تو اس گروہ کو ”صوفیا“ کہتے ہیں۔

مذکورہ بات بڑی حد تک تصحیح ہے مگر سو فیصد صحیح نہیں ہے، کیوں کہ فارابی اور ابن سینا وغیرہ دیسیوں فلاسفہ مسلمان ہیں اور آسمانی مذہب کے ماننے والے ہیں اور ان کا شمار مشائین میں ہے۔ اور شیخ مقتول بھی بظاہر مسلمان تھا اور اس کا شمار اشراقیین میں ہے اور

لے یہ لفظ جوارہ میں ایک یا سے کچھ ہیں، یعنی ”مجی الدین“ وہ ناط بے، اسی طریقے ”ان شاء اللہ“ میں ان شرطیہ کو فعل کے ساتھ ملا کر ”ان شاء اللہ“ کہتے ہیں وہ بھی غلط ہے۔

شہرتانی نے المتأخرون من فلاسفہ الإسلام کے عنوان کے تحت اخبارہ مسلمان فلاسفہ کا تذکرہ کر کے لکھا ہے کہ

قد سَلَكُوا كُلُّهُمْ طرِيقَةً أَرْسَطَاطَالِيسَ فِي جَمِيعِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ وَانْفَرَادَ بِهِ، سُوِيْ كَلْمَاتٍ يَسِيرَةً، رُبَّمَا رَأَوْا فِيهَا رَأْيَ أَفْلَاطُونَ وَالْمُتَقْدِمِينَ۔

یہ سب حضرات ارسطو کی راہ چلے ہیں اس کی تمام آراء میں اور اس کے تمام تفریقات میں، بجز چند باتوں کے، جن میں ان حضرات نے افلاطون اور مختدی مین کی رائے اختیار کی ہے۔

علاوہ ازیں تمام حکماء یونان کے بارے میں یہ فیصلہ بھی مشکل ہے کہ وہ سب کسی ملت سماوی کے پیروکار نہیں تھے۔ فیٹا غورث کے بارے میں شہرتانی نے صراحت کی ہے کہ وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں تھا اور معدن نبوت سے اس نے حکمت یکجی تھی۔ فائدہ: ایک قول یہ بھی ہے کہ افلاطون کے تلامذہ تین حصوں میں تقسیم ہو گئے تھے:

۱۔ اشراقیین: جنہوں نے ریاضت و مجاہدہ کر کے باطن کو مجھلی کر لیا تھا اور ان کے باطن پر الفاظ و اشارہ کے بغیر حکمت افلاطونی منکس ہوتی تھی۔

۲۔ رواقیین: جو افلاطون کی مجلس میں حاضر ہو کر رواق (برآمدہ) میں بیٹھتے تھے اور استاذ کے الفاظ و اشارات سے حکمت حاصل کرتے تھے۔

۳۔ مشائیں: جو افلاطون کے جلو میں چلتے تھے، اور چلتے چلتے حکمت سمجھتے تھے۔ ارسطو انہیں لوگوں میں شامل تھا۔

فائدہ: حکماء کے چار گروہوں میں سے صوفیہ اور اشراقیین گوشه نشین اور تارک الدنیا تھے،

اس لیے ان کی تعلیم عام تدبیر انسانی اور نظامِ عام کے لیے موزوں نہ تھی، چنانچہ متمدن دنیا میں حکما کی صرف دو ہی جماعتیں رہ گئیں: مشائیں اور متكلمین۔ یورپ، امریکا اور روس کے حکما اور فلاسفہ جماعت مشائیہ سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے کہ وہ عقیل اور تجربات کی روشنی میں موجودات کی تحقیقات اور ان کی خصوصیات کے اکشافات میں لگے ہوئے ہیں۔

فائدہ: یونانی حکماءِ مشائیہ نے حکمت کی تدوین و اشاعت میں قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں۔ عروجِ اسلام کے زمانہ میں جب فلسفہ ترجمہ کر کے عربی میں منتقل کیا گیا تو لوگوں نے اس میں چند چیزیں جاذبِ نظر پائیں، مثلاً طرزِ بیان کی ندرت، طریقہِ استدلال کی میانگین، توحید کا دلائل عقلیہ سے اثبات اور ذات و صفات پر عقلی موشگا فیا۔

چنانچہ لوگ فلسفہ یونان کے پڑھنے پڑھانے کی طرف مائل ہو گئے۔ مگر اس سے اسلام کو جو سب سے بڑا نقصان پہنچا وہ یہ تھا کہ کچھ لوگوں نے فلسفہ یونان کو نصوصِ شرعیہ سے بھی زیادہ وقعت دیدی، اور جو نصوص فلسفہ کے مخالف نظر آئیں یا تو ان کو نظر انداز کر دیا، یا ان کی تاویلیں کرنے لگے۔ اس طرح گمراہ فرقوں کا ظہور شروع ہوا اور دن بہ دن یہ سلسلہ بڑھتا رہا۔

جب علمائے اسلام کو اس کا احساس ہوا تو ایک طرف تو انہوں نے حکماءِ مشائیہ کے ان اصولوں اور نظریات کی تردید شروع کی جو عقائدِ اسلامیہ کو ضرر پہنچانے والے تھے اور دوسری طرف صحیح عقائدِ اسلامیہ کو اس طرح مدد کیا کہ جس سے نظریاتِ مشائیہ کی تردید بھی ہو جائے۔ چنانچہ اس دور میں علم کلام کی کتابیں علم مناظرہ کی کتابیں بن گئیں۔ ایک طرف حکماءِ اسلام (یعنی متكلمین) صفات آ رہیں اور دوسری جانب حکماءِ مشائیہ۔ اور ان کے چچے عقلی ہتھکنڈوں سے آج بھی اسلامی عقائد پر حملوں میں مصروف ہیں۔

حکمت کی تعریف اور اس کی تقسیم

حکمت کی پہلی تعریف: حکمت کی تعریف علامہ میبدی نے یہ کہے: **علم بأحوال أعيان الموجودات، على ما هي عليه في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية.**

یعنی موجوداتی واقعیہ کے احوالی واقعیہ کو حسب طاقتِ بشری جاننا۔ عبارت کا لفظی ترجمہ یہ ہے:

حکمت نام ہے موجودات واقعیہ کے احوال جاننے کا، جس طرح وہ احوال نفس الامر میں ہیں، انسان کی طاقت بھر۔

أعيان الموجودات: مرکب اضافی ہے، مگر اصل میں مرکب توصیفی ہے یعنی موجوداتِ عینیہ اور امورِ حقیقیہ واقعیہ، پس محض موجود ذہنی جیسے معمولاتِ ثانیہ اور موجود فرضی اور اختراعی خارج ہو گئے، اور موجوداتِ عینیہ درج ذیل چیزیں ہیں:

- ۱۔ وہ چیزیں جو حقیقتاً خارج میں موجود ہیں، جیسے ہم، آپ، زید، عمرو، آسمان، زمین، پہاڑ وغیرہ۔

- ۲۔ وہ چیزیں جو خود تو خارج میں موجود نہیں ہیں، مگر ان کا منشاء انتزاع خارج میں موجود ہے، جیسے فوقيت اور تحسیت امور واقعیہ ہیں، کیوں کہ یہ چیزیں اگرچہ بذاتِ خود خارج میں موجود نہیں ہیں، مگر ان کے مناوشی موجود ہیں۔ فوقيت آسمان سے منزوع ہوتی ہے اور تحسیت زمین سے، اور وہ دونوں خارج میں موجود ہیں۔

- ۳۔ علم ہندس (Geometry) یعنی اقلیدس میں جن شکلوں سے بحث کی جاتی ہے وہ بھی امورِ عینیہ ہیں۔ یہ شکلیں ”مصابح اللغات“ کے شروع میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

۵۔ دائرے، جن سے علم بیت (Astronomy) میں بحث کی جاتی ہے، وہ بھی امورِ حقیقیہ ہیں۔

۵۔ تمام اعداد ایک سے غیر متناہی حد تک سب امورِ واقعیہ ہیں۔ ان اعداد سے علم الحساب (Arithmetic) میں بحث کی جاتی ہے۔

علیٰ ما ہی علیہ: ”ما“ موصولہ سے مراد صورتِ حال ہے اور ”ہی“ کا مرتعح احوال ہیں اور ”علیہ“ کی ضمیر ”ما“ کی طرف لوٹتی ہے اور ”نفس الامر“ سے مراد واقع ہے، اور واقع اور نفس الامر کا مطلب کسی چیز کا ایسا ہونا ہے کہ اس پر حکم لگایا جاسکے کہ وہ ایسی ہے، یعنی اس کا وجود فرضی فارض اور اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہو، بلکہ اگر فرض و اعتبار سے قطع نظر کر لی جائے تو بھی وہ چیز موجود ہو، اب علیٰ ما ہی علیہ فی نفس الامر کا حاصل ہے: ”نفس الامری احوال“، کیوں کہ فرضی اور غیر واقعی احوال جانتا حکمت نہیں ہے۔

تعریف کی وضاحت: انسان میں ایک فطری جذبہ یہ ہے کہ وہ موجوداتِ واقعیہ کو اور ان کے احوال کو جانے، ان کے اسباب کی کھوں لگائے۔ بچہ کو دیکھو جب کوئی نئی چیز اس کے سامنے آتی ہے تو وہ فوراً اس کی حقیقت دریافت کرتا ہے اور سوال کرتا ہے کہ یہ کیا چیز ہے؟ اگر اس کی تعلیم و تربیت صحیح طریقہ پر ہو تو رفتہ رفتہ اس کا یہ جذبہ تحقیق اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ وہ کائنات کے مخفی اسرار اور موجودات کے واقعی حالات کا مطالعہ شروع کر دیتا ہے۔ غرض انسان کے جذبہ کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ وہ موجودات کے حقائق اور ان کے احوال پوری طرح جان لے۔ اب آپ عالمِ ہستی میں غور کیجیے۔ اس میں بے شمار موجودات ہیں۔ یہ جواہر، یہ اعراض، یہ اجسام، یہ انسان، یہ اس کے دینی اور دینیوی اقوال و افعال، حرکات و سکنات، پھر ہر موجود کے ساتھ کس قدر صفات و حالات لگے ہوئے ہیں۔ حکمت کے لیے ان سب کا جانتا ضروری ہے۔ مگر یہ بات جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، عمرِ نوح خرچ کر کے بھی کوئی شخص ”حکیم“ کا معزز

لقب حاصل نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں انسان طاقت بھر مکلف بنایا گیا ہے، اس لیے ایک متوسط درجہ کا انسان اپنی پوری کوشش سے جتنے احوال جان سکتا ہے اسی کا نام حکمت ہے اور اسی کو عرف عام میں فلسفہ کہتے ہیں۔

حکمت کی دوسری تعریف: متقدہ میں فلاسفہ نے حکمت کی تعریف یہ کی ہے:

خروج النفس إلى كمالها الممكنا في جانبي العلم والعمل.

یعنی انسان کا ہر ممکن علمی اور عملی کمال حاصل کرنا۔

خروج النفس سے مراد آدمی کا کمالات کی طلب میں نکلا ہے، یعنی اس میں جن کمالات کی صلاحیت ہے ان کو حاصل کرنے کی بھر پور سعی کرنا، کیوں کہ علم، اخلاق اور اعمال حصہ کے بغیر انسان جانور ہے۔ باکمال انسان وہی ہے جو علمی اور عملی کمالات سے مزین ہو، اور حکیم وہی ہے جو محنت کر کے کمالات حاصل کر لے۔

حکمت کی تیسرا تعریف: مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی نے ”ہدیہ سعیدیہ“ میں حکمت کی تعریف یہ کی ہے:

الحكمة علم بأحوال الموجودات أعياناً كانت أو معقولات، على ما هي عليه في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية.

یعنی اعیان کی قید اٹھادی ہے اور موجودات کو عام کر دیا ہے خواہ وہ خارجی ہوں یا ذاتی، باقی تعریف وہی ہے جو میبدی نے کی ہے۔

حکمت کی چوتھی تعریف: حکیم صدر اشیرازی نے حکمت کی تعریف یہ کی ہے:

لما صدر الدین محمد بن ابراہیم شیرازی (متوفی ۹۵۹ھ) پر فلسفی اور وحدت الوجود کا قائل تھا، انکی مشہور کتابیں: اسفار ارادہ اور بدایت الحکمت ابھری کی شرح ہے، جو ”صدر“ سے معروف ہے، علاوہ ازیں اسرار الایات، =

صناعة نظرية، يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب، من حيث اكتساب النظريات. واقتناء الملکات؛ ل تستكمم النفس، وتصير عالمة معقوله، مضاهية للعالم الموجود، فتستعد بذلك للسعادة القصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية.

یعنی حکمت ایک نظری اور عقلی فن ہے، جس کے ذریعہ وجود کے واقعی احوال اور واجب کے احوال علوم کیے جاتے ہیں، علوم عقلیہ کی تحریک اور ملکات و مکالات کو جمع کرنے کے اعتبار سے، تاکہ نفس باکمال ہو اور عالم موجود کی طرح وہ ایک عالم معقول بن جائے۔ پس نفس اس کے ذریعہ سعادت اذلی کا مستحق ہو جائے، اور یہ بات طاقت بشری کی حد تک ہو۔

حکمت کی پانچویں تعریف: خیر آبادی حضرات نے حکمت کی تعریف اس طرح کی ہے: الحکمة صناعة نظرية يستفاد بها أحوال الموجودات، أعياناً كانت أو معقولات، على ما هي عليه في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية، حتى يترتب عليه غاية الحکمة.

یعنی حکمت ایک نظری اور عقلی فن ہے، اس کے ذریعہ موجودات کے (نام اس سے کوہ یعنی بول یا ذہنی) احوال واقعیہ کو بقدر طاقت بشریہ جانا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس جانے سے حکمت کا مقصد حاصل ہو جائے۔

اس تعریف میں موجودات کی قید سے معدوماتِ محض نہ کل گئے، کیوں کہ ان کے جانے کا تصریح سورہ واقعہ، شرح اصول الحکم کی، شواہد ربویہ، مہدا، معاد، المشعر، مناجع الغیب اور شانی رسائل مطبوعہ کتابیں ہیں۔

نام حکمت نہیں ہے۔ پھر موجودات کو نہ تو مطلق چھوڑانہ اعیان کے ساتھ مقید کیا، بلکہ تعمیم کی کر خواہ وہ یعنی ہوں یا نہیں، تاکہ منطق اور فلسفہ اولیٰ حکمت میں داخل رہیں، کیوں کہ فلسفہ اولیٰ تو حکمت کی ایسی قسم ہے کہ اس میں کسی نے اختلاف کیا ہی نہیں، ہاں منطق میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے، مگر محقق مذہب یہی ہے کہ منطق حکمت کی قسم ہے۔ شیخ الرئیس نے ”شفا“ میں لکھا ہے کہ علوم حکمت یا اخلاقی علوم ہیں یا سیاسی یا ریاضی یا طبیعی یا منطقی، اور علوم حکمیہ میں کوئی علم ان سے خارج اور نہیں۔

علامہ اشیر الدین مفضل بن عمر بہری رض (متوفی ۶۶۳ھ) نے بھی ہدایت الحکمت میں منطق کو لیا ہے اور بعض حکما تو فلسفہ کی تعلیم منطق ہی سے شروع کرتے تھے، کیوں کہ منطق ایک ایسا قانونی آلہ ہے، جس کا لحاظ رکھنے سے انسان فکری غلطیوں سے محفوظ رہتا ہے، اس لیے منطق کا تعلق تمام علوم حکمت سے یکساں ہے۔

اور حکمت کی تعریف میں نظریہ کی قید امور بدیہیہ کو نکالنے کے لیے ہے، کیوں کہ بدیہیات کا جاننا حکمت نہیں ہے، عالم بدیہیات کو کون حکیم کہتا ہے؟ اور واقعیہ کی قید احوال کا ذہب کو نکالنے کے لیے ہے، کیوں کہ احوال کا ذہب کا جاننا حکمت نہیں ہے۔

اور بقدر الطاقة البشرية: کی قید کے دو فاکدے ہیں: ایک یہ کہ انبیاء کرام صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم نکل گئے، کیوں کہ وہ علوم طاقتِ بشریہ کی حد سے باہر ہیں، وہ وہی ہیں کسی نہیں ہیں۔ اور انبیاء کا مرتبہ حکیم سے برتو بلند ہے۔

دوسرے یہ کہ بنیتِ بقال کے علوم نکل گئے، کیوں کہ ان کے علوم طاقتِ بشریہ کی حد تک نہیں پہنچے ہیں، بلکہ کم اور بہت کم ہیں۔

اور غایت مرتب ہونے کی قید اس لیے لگائی ہے تاکہ یہ اعتراض نہ ہو کہ اگر کسی شخص کی طاقتِ بشری ہی اتنی ہو کہ مثلاً میں پچیس احوال کو جانے تو اس کو بھی حکیم کہنا چاہیے، حالاں کہ اس کو حکیم کوئی نہیں کہتا، اس لیے غایت مرتب ہونے کی قید لگائی کہ جب کوئی

شخص اتنے احوال کو جانے کے حکمت کی نایت مرتب ہو جائے تو اس کو حکیم اور فلسفی کہا جائے گا۔

حکمت کی تفہیم حکمت کی دو قسمیں ہیں: حکمت عملیہ اور حکمت نظریہ۔

۱۔ **حکمت عملیہ** جن موجوداتِ حقیقیہ کو وجود پذیر کرنا ہماری قدرت اور اختیار میں ہے، ان کے واقعی احوال کو اس حیثیت سے جاننا کہ ان پر عمل کرنے سے ہماری دنیا اور آخرت سنور جائے، حکمت عملیہ ہے، جیسے اعمال شرعیہ نماز، روزہ وغیرہ اور افعال حسنہ اور سیدہ کو پہچاننا اور ان پر عمل پیرا ہونا۔ اور وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس حکمت کا مقصد عمل ہے، علم برائے علم مقصود نہیں ہے۔

۲۔ **حکمت نظریہ** جن موجوداتِ حقیقیہ کو وجود پذیر کرنا ہماری قدرت اور اختیار سے باہر ہے، ان کے واقعی احوال کو جاننا تاکہ ہماری قوت نظریہ کی تکمیل ہو سکے، حکمت نظریہ ہے، جیسے آسمان، زمین، حیوانات، نباتات، جمادات وغیرہ موجوداتِ خارجیہ کے احوال کو جاننا، اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس حکمت کا مقصد قوت نظریہ یعنی عقلیہ کی تکمیل ہے، یعنی یہ حکمت اس لیے پڑھی جاتی ہے کہ انسان کی معلومات بڑھیں۔

۳۔ **اللہ تعالیٰ** نے انسان کو دو قوتیں عطا فرمائی ہیں: ایک قوت علمیہ (جاننے کی قوت)، دوسری قوت عملیہ (کام کرنے کی قوت)، ان دونوں قوتوں کی تکمیل کے لیے انسان تحصیلِ حکمت کا محتاج ہے۔ دوسری طرف موجودات کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کو وجود میں لانا ہماری قدرت میں ہے، جیسے ہمارے اچھے برے اعمال اور دنیا کی تمام انسانی مصنوعات، دوسرے وہ جن کو وجود میں لانا ہماری قدرت اور اختیار سے باہر ہے، جیسے زمین آسمان اور تمام کائنات۔ پس جن موجودات کا وجود ہماری قدرت و اختیار

میں ہے ان کے حالات سے بحث کرنے کو حکمت عملی کہتے ہیں۔ اور جن کا وجود ہماری قدرت میں نہیں ہے ان کے حالات سے بحث کرنے کو حکمت نظری کہتے ہیں۔

حکمت نظری کی تحریک سے غرض م Hispan اپنی قوت علمی کی تکمیل ہوتی ہے اور حکمت عملی کی غرض دینی یا دنیوی مناد کے لیے اس پر عمل کرنا ہوتا ہے، جیسے ہم جغرافیہ میں مختلف ملکوں، پہاڑوں اور دریاؤں وغیرہ کے حالات اس لیے نہیں پڑھتے کہ ہم ان میں کسی قسم کی تبدیلی کریں، یا علم بیت اس لیے نہیں پڑھتے کہ آسمانوں کی اشکال و حرکات میں کچھ رُو و بدُل کریں بلکہ ان کی تحریک سے ہمارا مقصد م Hispan اپنی معلومات کو بڑھانا اور قوت علمی کو تقویت پہنچانا ہے۔ اور علوم دینیہ قرآن، حدیث، فقہ وغیرہ یا علوم دنیوی جیسے فنون صنعت و حرفت ہم اس غرض سے پڑھتے ہیں کہ پہلے ان کو سمجھیں، پھر دینی اور دنیوی فوائد حاصل کرنے کے لیے ان پر عمل کریں۔

پھر حکمت عملی اور نظریہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں:

حکمت عملی کی تین قسمیں

۱۔ **تہذیب اخلاق:** وہ حکمت عملی ہے جس سے ذاتی مصلحتوں کو جانا جاتا ہے تاکہ براکیوں سے پاک ہو کر خوبیوں کے ساتھ مزین ہوا جاسکے۔ اور یہ نام اس حکمت کا اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس کا مقصد بذریعہ عمل مزاج اور طبیعت کو سنوارنا اور خوبیوں کو حاصل کرنا ہے۔

۲۔ **تدبیر منزل:** وہ حکمت عملی ہے جس سے ان مصلحتوں کو جانا جاتا ہے، جن کا تعلق ایک گھر میں بننے والے افراد کی اجتماعی زندگی سے ہوتا ہے، جیسے ماں باپ اور اولاد کے حقوق، میاں بیوی کے حقوق و فرائض اور آقا و نونکر کے معاملات، اور وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ

اس علم سے گھر کا نظام سنورتا ہے اور تدبیر کے معنی انتظام کرنے کے ہیں۔

۳۔ سیاستِ مدنیہ: وہ حکمتِ عملی ہے جس سے ان مصلحتوں کو جانا جاتا ہے جن کا تعلق ایک شہر یا ایک ملک کے باشندوں کی اجتماعی زندگی کو سنوارنے سے ہوتا ہے، جیسے بادشاہ (گورنمنٹ) اور رعیت کے باہمی حقوق و معاملات کا علم، تاکہ دونوں فریق مل جل کر شہری مصالح کی تمجید کریں۔

سیاست کے لغوی معنی ہیں: انتظام کرنا اور مدنیہ (میم اور دال کے زبر کے ساتھ) مدنیہ (شہر) کی طرف نسبت ہے اور مدنیہ (دونوں کے پیش کے ساتھ) مدنیہ کی جمع ہے، پس سیاستِ مدنیہ کا مطلب ہے شہری اور ملکی انتظام، یعنی عدل و انصاف کے ساتھ ملک کا اس طرح انتظام کرنا کہ سب کی معاشی حالت اچھی ہو جائے۔

حکمت نظریہ کی تین قسمیں

۱۔ علم طبیعی: وہ حکمت نظری ہے جس میں ایسے موجودات واقعیہ کے احوال واقعیہ جانے جاتے ہیں جن کو وجد پذیر کرنا ہماری قدرت سے باہر ہے اور وہ چیزیں دونوں وجودوں میں یعنی وجودِ خارجی اور وجودِ دہنی میں مخصوص مادہ کی محتاج ہوتی ہیں، جیسے انسان کہ اگر خارج میں پایا جائے تو گوشت پوست اور ہڈیوں کی مخصوص شکل میں ہوگا اور اگر اس کا ذہن میں تصور کیا جائے تو بھی اسی شکل میں ہوگا۔ مادہ سے الگ کر کے ہم انسان کا تصور نہیں کر سکتے۔ یہی حال تمام اشیائے کونیہ اور مرکباتِ عصریہ کا ہے۔ علم طبیعی کو حکمتِ طبیعیہ اور صرف طبیعتیات بھی کہتے ہیں۔

وہ تسمیہ: اس حکمت کا نام علم طبیعی اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں جسم طبیعی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اجسام طبیعیہ مادہ پر مشتمل ہیں، صرف ان کے مفہوم عقلی سے بحث نہیں ہوتی۔ غرض اس علم میں مادہ ی چیزوں کی طبیعت

سے بحث کی جاتی ہے۔ اور طبیعت کے انوئی معنی ہیں: عادت و خصلت، اور اصطلاحی معنی ہیں: ”موجودات واقعیہ کے ان ذاتی افعال کا سرچشمہ جو شعور اور ارادہ کے بغیر صادر ہوتے ہیں،“ یعنی وہ جس صلاحیت سے صادر ہوتے ہیں اس کو طبیعت کہتے ہیں۔

نیز طبیعت سے وہ قوت بھی مرادی جاتی ہے جو ماڈی چیزوں کے اجسام میں سراحت کیے ہوئے ہے، جس کے ذریعہ جسم اپنے فطری کمال تک پہنچتا ہے۔

۲۔ علم ریاضی (Mathematics): وہ حکمت نظری ہے جس سے ایسے موجودات واقعیہ کے احوال واقعیہ جانے جاتے ہیں، جن کو موجود کرنا ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے اور وہ چیزیں وجود ذہنی میں تو کسی مخصوص ماڈہ کی محتاج نہیں ہیں، مگر وجود خارجی میں مخصوص ماڈہ کی محتاج ہیں، جیسے کہ اس کا تصور تو مخصوص ماڈہ کے بغیر کیا جاسکتا ہے، مگر خارج میں جب بھی وہ پایا جائے گا تو لکڑی، لوہے، تابنے وغیرہ کسی نہ کسی ماڈہ کی شکل میں ہوگا۔ یہی حال علم ہندسہ کی اشکال کا اور تمام اعداد کا سمجھو کر ان کا تصور تو مخصوص ماڈہ کے بغیر کیا جاسکتا ہے، مگر وہ خارج میں ماڈہ کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔

وجہ تسمیہ: راض ریاض روضا و ریاضۃ کے معنی ہیں: سدھانا، تربیت دینا جیسے راض المهر: پچھیرے کو سدھایا، تربیت دی۔ چوں کہ اس فن سے ذہن کی تربیت ہوتی ہے، عقل کو جالاتی ہے، اس لیے اس حکمت کا نام علم ریاضی رکھا گیا ہے۔ حکماء یونان تعلیم کا آغاز اسی فن سے کرتے تھے، یعنی تشویذ اذبان کے لیے پہلے یہ فن پڑھایا جاتا تھا، پھر طبیعت اور الہیات پڑھائے جاتے تھے۔

علم ریاضی کے دوسرے نام: اس فن کا ایک نام حکمت تعلیمی بھی ہے، یہ نام دو وجہ سے رکھا گیا ہے:

۱۔ حکما سے پہلے اسی فن کی تعلیم دیتے تھے۔

۲۔ اس فن میں جسم تعلیمی سے بحث کی جاتی ہے (جسم تعلیمی کا بیان آگے آرہا ہے)۔

نیز اس فن کا ایک نام اعلم الادھط (درمیانی علم) بھی ہے، کیوں کہ یہ علم من وجہ مادہ کا محتاج ہے اور من وجہ محتاج نہیں ہے، اس طرح یہ علم ایک بین بین علم ہے۔

۳۔ علم الہیات (الہیات): وہ حکمت نظری ہے جس سے ایسے موجودات واقعیہ کے احوال جانے جاتے ہیں، جن کو وجود میں لانا ہمارے بس کی بات نہیں، اور وہ دونوں وجودوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہوتے، جیسے اللہ تعالیٰ کہ وہ خارج میں بھی بلا مادہ موجود ہیں اور جب ان کا تصور کیا جاتا ہے تو بھی بلا مادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح عقول عشرہ فلاسفہ کے خیال میں دونوں وجودوں میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔

۴۔ تہییہ اس حکمت کا نام علم الہی اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے ان میں سب سے اشرف اللہ تعالیٰ ہیں، اس لیے لفظ اللہ سے الہی اور الہیات نام رکھے گئے ہیں۔

علم الہی کی تقسیم: بعض حضرات نے ان موجودات واقعیہ کی جو دونوں وجودوں میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں، دو قسمیں کی ہیں:

۱۔ وہ موجودات جو مادہ کے ساتھ قطعاً نہیں ملتے، نہ ہن میں نہ خارج میں، جیسے اللہ تعالیٰ اور عقول عشرہ۔

۲۔ وہ موجودات جو مادہ کے محتاج تو نہیں ہیں، مگر مادہ کے ساتھ مقارن ہوتے ہیں، جیسے وحدت (ایک ہونا)، کثرت (زیادہ ہونا) اور امور عامہ (جن کا بیان آگئے گا)۔

ان حضرات نے پہلی قسم کے احوال کے جانے کا نام الہیات اور دوسری قسم کے احوال جانے کا نام علم کلی اور فلسفہ اولیٰ رکھا ہے۔

علوم ریاضی بنیادی علوم ریاضی چار ہیں:

۱۔ علم ہندسه (جیومیٹری) ۲۔ علم ہیئت ۳۔ علم حساب ۴۔ علم موسیقی۔

- ۱۔ علم ہندسہ: وہ علم ہے جس میں کم متعلق (جسم تعلیمی) کے حالات سے بحث کی جاتی ہے اور یہ علم فن تعمیرات میں کار آمد ہے۔
- ۲۔ علم بیت: وہ علم ہے جس میں افلاک کے احوال اور حرکات سے بحث کی جاتی ہے۔
- ۳۔ علم حساب: وہ علم ہے جس میں کم منفصل (عدد) کے حالات سے بحث کی جاتی ہے۔
- ۴۔ علم موسیقی: وہ علم ہے جس میں آوازوں کی کیفیت ترکیبی سے بحث کی جاتی ہے۔

فلسفہ کی تعلیم کا آغاز کس فن سے کیا جانا چاہیے؟

اس بارے میں فارابی نے چار رائے لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

- ۱۔ افلاطون کے شاگردوں کا نظریہ یہ تھا کہ علم ہندسہ (جیو میٹری) سے تعلیم کی ابتداء کی جائے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ افلاطون کے مدرسے کے دروازے پر یہ اعلان آؤ رہا تھا کہ من لم یکن مهندسا فلا یدخل علینا۔

جو شخص علم ہندسہ نہیں جانتا وہ ہمارے پاس نہ آئے۔

- ۲۔ ٹاؤ فرا سطوس جوار سطو کا بھیجا اور اس کا جانشین تھا، یہ نظریہ رکھتا تھا کہ تہذیب اخلاق سے تعلیم کا آغاز ہونا چاہیے۔ کیوں کہ جس کے اخلاق درست نہیں ہیں وہ صحیح علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اس حکیم کی دلیل افلاطون کا یہ قول تھا کہ

إن من لم یکن نقیاً زکیا فلا یدنو من نقی زکی۔

جو شخص پاک صاف نہیں ہے وہ پاک صاف کے پاس نہ آئے۔

اور بقراط کا یہ قول بھی اس کی دلیل تھی کہ

إن الأبدان التي ليست بنقية، كلما غذيتها زدت بها شرا۔

جو اجسام پاک صاف نہیں ہیں ان کو جب بھی ملکی غذادی جائے گی تو برائی ہی ہڑھے گی۔

فلسفہ کی تھیم کا آغاز کس فن سے کیا جانا چاہیے؟

۳۔ حکیم بو تمیں جو صیدا کا باشندہ تھا، یہ رائے رکھتا تھا کہ علم طبیعی سے تعلیم کا آغاز ہو نا چاہیے، کیوں کہ یہ علم علومِ حکمت میں سب سے زیادہ معروف اور آسان ہے۔

۴۔ بو تمیں کا شاگرد آنزو نقیص کہتا تھا کہ منطق سے تعلیم شروع ہونی چاہیے، کیوں کہ منطق ایک ایسا آله اور اوزار ہے جسکے ذریعہ حق کو باطل سے پر کھ کر علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ معلم ثانی شیخ فارابی نے مذکورہ چاروں رائے بیان کر کے یہ تبصرہ کیا ہے کہ

ان آرائیں سے کسی بھی رائے کی بے قدری نہیں کی جانی چاہیے، کیوں کہ فلسفہ کی تعلیم شروع کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ نفس کی اخلاقی خواہشات کو سنوار لیا جائے، تاکہ دل میں حقیقی فضیلت ہی کی خواہش باقی رہ جائے۔ پھر نفس ناطق کو سنوارا جائے، تاکہ وہ راہ راست کو سمجھ سکے اور ناطقی اور باطل میں سچنے سے نج جائے۔ اور یہ بات علم الاستدلال کی مشق و تمرین سے حاصل ہوتی ہے اور علم الاستدلال دو ہیں: علم البندس، اور علم المنطق، لہذا ضروری ہے کہ پہلے بقدر ضرورت علم البندس پڑھے، پھر علم منطق کے ذریعہ ذہن کی تثییز کرے۔

فائدہ: ”میبدی“ کا متن ”ہدایت الحکمت“، فنونِ حکمت میں سے تین فنوں پر مشتمل ہے: منطق، طبیعیات، اور الہیات پر، مگر علامہ میبدی نے منطق والے حصہ کی شرح نہیں کی، اس لیے میبدی صرف دو فنوں پر مشتمل ہے اور طبیعیات کو تین فنوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا فن ما یعنی الاجسام ہے یعنی اس میں وہ احوال بیان کیے ہیں جو کسی خاص جسم (فلکی یا غیری) کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ دوسرے فن میں فلکیات و کواکب (علویات) سے بحث کی ہے۔ تیسرا فن میں عنصریات کا بیان ہے۔ آخر میں الہیات کا بیان ہے۔

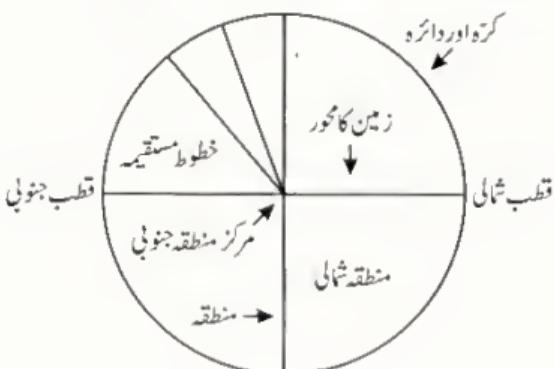
مسلمان فلاسفہ حکمتِ عملی کی تینوں قسموں سے بحث نہیں کرتے، کیوں کہ اسلامی تعلیمات

میں وہ پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہیں اور حکمت نظری کے اقسام میں سے منطق، ہندسہ (اقلیدس) ہیئت اور حساب نے مستقل فون کی حیثیت اختیار کر لی ہے، اس لیے ان سے بھی تعریض نہیں کیا جاتا۔ اور موسیقی اسلام میں جائز نہیں ہے اس لیے وہ بھی خارج از بحث ہے۔ اب صرف علم طبیعی اور الہی رہ گئے، انہیں سے کتب فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔

کہ: ہر دو گول چیز ہے جس کے بالکل بیچ میں اگر ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط مستقیمہ برابر ہوں اور اس نقطہ کو مرکز کرہ اور مرکز دارہ کہتے ہیں۔

قطبین: مثنیہ ہے قطب کا، جس کے اصلی معنی ہیں: چکی کی کیل، جس پر چکی گھومتی ہے۔ اور اصطلاح میں کرے کے بالکل بیچ میں فرض کیے جانے والے نقطہ کی سیدھ میں دونوں جانب سطح کرہ پر آئنے سامنے جو دو نقطے فرض کیے چاتے ہیں وہ قطبین کہلاتے ہیں۔ اور جغرافیہ کی اصطلاح میں زمین کے محور کے دو کنارے قطبین کہلاتے ہیں: ایک قطب شمالی، دوسرا قطب جنوبی۔ اور ان کے مقابل آسمان میں جو تارے واقع ہیں ان کو بھی قطبین کہتے ہیں۔

منطق: قطبین کے بیچوں بیچ فرض کیا جانے والا وہ خط ہے جس سے کرہ دو برابر حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور جغرافیہ کی اصطلاح میں منطقہ زمین کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: ایک منطقہ شمالی، اور دوسرا منطقہ جنوبی کہلاتا ہے۔ شکل یہ ہے:



وجود اور موجودات کا بیان

وجود (ہستی) وہ چیز ہے جو کسی مہیت سے مل جاتی ہے تو اس کو عدم کی تاریکی سے نکال کر ہستی کی روشنی میں لے آتی ہے۔ وجود ایک بدیکی چیز ہے اس لیے اس کی حقیقی تعریف ممکن نہیں ہے، بل لفظی تعریف ہی کی جاسکتی ہے۔ کہا جاتا ہے: وجود من عدم (نیست سے بہت ہوا) فہر موجود پس اس مفہول کے معنی ہیں: بہت۔ پھر موجود کی تین قسمیں ہیں: موجود خارجی، موجود ذاتی اور موجود نفس الامری۔

۱۔ موجود خارجی: وہ موجود ہے جس کا ہمارے ذہن سے باہر وجود ہو، جیسے زید، عمر، آسمان و زمین موجودات خارجیہ ہیں۔ اس کا دوسرا نام موجود ذاتی ہے۔

۲۔ موجود ذاتی: وہ موجود ہے جس کا صرف ہمارے ذہن میں میں موجود ہو۔ پھر موجود ذاتی کی دو قسمیں ہیں:

موجود ذاتی حقیقی: وہ موجود ذاتی ہے جو ذہن میں حقیقتاً موجود ہو، یعنی اس کا وجود ذہن کے فرض کرنے پر موقوف نہ ہو جیسے چار کا جفت (جوڑا، قابل تقسیم) ہونا۔

موجود ذاتی فرضی: وہ موجود ذاتی ہے جس کو ذہن نے خلاف واقعہ فرض کر لیا ہو، جیسے پانچ کا جفت ہونا کہ اگر اس کو سوچ لیا جائے تو ذہن میں اس کا وجود ہو جائے گا، مگر وہ خلاف واقعہ ہو گا، کیوں کہ پانچ دو بر ابر حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتے۔

۳۔ موجود نفس الامری: وہ موجود ہے جس کا وجود واقعی ہو، یعنی کسی کے مانے پر موقوف نہ ہو، جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان ملازمت (ایک کا دوسرے کے ساتھ ہونا) ایک واقعی چیز ہے، خواہ کوئی اس کو مانے والا ہو یا نہ ہو اور خواہ کوئی مانے یا نہ مانے، وہ بہر حال ایک حقیقت ہے۔

موجوداتِ ثلاش میں نسبت

۱۔ موجودِ نفسِ الامری، موجود خارجی سے عام ہے، پس جو بھی چیز خارج میں موجود ہوگی وہ نفسِ الامر میں ضرور موجود ہوگی، مگر اس کا بر عکس ہونا ہمیشہ ضروری نہیں، کیوں کہ طلوع شمس اور وجوہِ نہار میں جو مازمت ہے وہ نفسِ الامر میں موجود ہے، مگر خارج میں موجود نہیں ہے۔

۲۔ موجودِ نفسِ الامری اور موجودِ ذہنی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ چار کا جفت ہونا مادہ اجتماعی ہے۔ جب اس کا تصور کیا جائے تو وہ ذہن میں بھی موجود ہوگا اور نفسِ الامر میں بھی، اور وہ حقائق جن کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، جیسے ذاتِ باری وہ پہلا مادہ افتراقی ہے، وہ موجود فی الذہن نہیں ہیں، البتہ موجود فی نفسِ الامر ہیں۔ اور جھوٹے قضایا دوسرا مادہ افتراقی ہیں، مثلاً پانچ کا جفت ہونا، اگر اس کا تصور کیا جائے تو وہ صرف ذہن میں موجود ہوگا، نفسِ الامر میں موجود نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ کاذب ہے۔

متفرق اصطلاحات

امورِ عامہ: وہ چیزیں ہیں جو موجود کی تین قسموں (واجب، جوہر اور عرض) میں سے ایک کے ساتھ خاص نہ ہوں، بلکہ تینوں میں یا کم از کم دو میں پائی جائیں، جیسے وجود کے تینوں موجودات میں پایا جاتا ہے، اس واسطے کہ واجب بھی موجود ہے اور جوہر و عرض بھی۔ اور حدوث و امکان صرف دو میں پائے جاتے ہیں، کیوں کہ جوہر و عرض ممکن اور حادث ہیں، واجب ممکن اور حادث نہیں۔

دوسرا غیر مشہور قول یہ ہے کہ امورِ عامہ وہ چیزیں ہیں جو تینوں مفہومات (واجب، ممکن اور ممتنع) کو شامل ہوں، جیسے وحدت اور ماہیت کا تحقیق تینوں مفہومات میں ہے۔ وحدت کے معنی ہیں: ایک ہونا، اسی سے لفظ وحدانیت (اللہ کی یکتا) بناتی ہے، اس میں ”الف

نون، مبالغہ کے لیے ہیں، اور وحدت عام ہے خواہ حقیقیہ ہو یا اعتباریہ، کیوں کہ ہر موجود، گوہ کثیر ہو، کسی نہ کسی اعتبار سے ایک ہوتا ہے، مثلاً انسان کے افراد بے شمار ہیں، مگر انسانیت کے اعتبار سے سب ایک ہیں۔

اور ماہیت کو امورِ عامہ میں ان لوگوں کے قول کے مطابق شمار کیا گیا ہے جو واجب تعالیٰ کے لیے بھی وجود سے الگ مستقل ماہیت مانتے ہیں (یہ دوسرے قول ضعیف ہے)۔

امورِ حقیقیہ: وہ چیزیں ہیں جو مضبوط اور پختہ وجود کے ساتھ موجود ہوں، جیسے ہم، آپ، آسمان، زمین وغیرہ۔

امورِ اعتباریہ: وہ چیزیں ہیں جن کو مضبوط اور پختہ وجود کے بغیر عقل مان لے۔ امورِ اعتباریہ کی دو قسمیں ہیں:

امورِ اعتباریہ واقعیہ: وہ چیزیں ہیں جن کو خارج میں موجود چیزوں سے عقل نے منزع کیا ہو، جیسے آسمان سے فویت اور زمین سے تھستیت، اللہ تعالیٰ سے وجوہ اور مخلوقات سے حدوث و امکان منزع کیا گیا ہے۔ امورِ اعتباریہ واقعیہ بحکم امورِ حقیقیہ ہوتے ہیں۔

امورِ اعتباریہ محضہ: وہ چیزیں ہیں جن کو قوتِ واہمہ نے گھڑ لیا ہو، یعنی نہ وہ خود موجود ہوں نہ ان کا نشانے انتزاع موجود ہو، جیسے چڑیل کے دانت اور دوسرا انسان، لوگ ایسا گمان کرتے ہیں کہ بیابان میں بہوت چڑیل رہتے ہیں، جو مسافروں کو نظر آتے ہیں، ڈراتے ہیں، راستے سے بھٹکا دیتے ہیں اور ہلاک تک کر دیتے ہیں۔ ابو داود شریف کتاب الطہ باب الطیرۃ کی ایک حدیث میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے کہ لا غول (غول بیابانی کی حقیقت کچھ نہیں) اسی طرح دویاز اندسروں والا انسان بھی محض فرضی بات ہے۔

نوت: امورِ اعتباریہ محضہ کو امورِ موبہمہ بھی کہتے ہیں۔

امور اتفاقی: وہ چیزیں ہیں جو نہ ہمیشہ پیش آتی ہوں نہ اکثر دیشتر، بلکہ گاہے گاہے پیش آتی ہوں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسباب سے مسیبات چار طرح حاصل ہوتے ہیں:

۱۔ دلچسپی طور پر ۲۔ اکثری طور پر ۳۔ مساوی طور پر ۴۔ اقلی (بہت کم) طور پر

پہلی دو صورتوں میں سبب کو سبب ذاتی کہتے ہیں اور آخری دو صورتوں میں سبب اتفاقی، اور مساوی سے بیباہ مراد اکثر ارثاقی کے درمیان کا درجہ ہے۔

معقولات اولی: وہ چیزیں ہیں جن کا خارج میں مصدقہ ہو، جیسے انسان اور حیوان کا تصور کیا جائے تو وہ معقول اول ہوں گے، کیوں کہ خارج میں ان کے مصادیق زیاد، عمر، بکر اور گھوڑے، گدھے، گائے، بیل وغیرہ موجود ہیں (منطق میں ان سے بحث نہیں کی جاتی)۔

معقولات ثانیہ: وہ چیزیں ہیں جن کا خارج میں کوئی مصدقہ موجود نہ ہو، جیسے انسان کے کلی یا نوع ہونے کا تصور کیا جائے تو پہلے ذہن میں انسان کا تصور آئے گا، پھر اس کے کلی یا نوع ہونے کا تصور آئے گا اور کلیت و نویت کا خارج میں کوئی مصدقہ موجود نہیں ہے، اس لیے یہ معقولات ثانیہ ہیں، منطق میں انہیں سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح معقولات ثالثہ اور رابعہ اخن سے بھی بحث کی جاتی ہے اور یہ وہ معقولات ہیں جن کا تصور سوم نمبر پر یا چہارم نمبر پر ہوتا ہے۔

قوت فعل: قوت کے معنی ہیں کسی چیز کا حاصل ہو سکنا، اور فعل کے معنی ہیں تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں حاصل ہونا، یعنی کسی چیز میں کسی وصف کا ظاہر اور موجود ہونا فعل ہے اور محض اسکی استعداد اور صلاحیت ہونا اور اس وصف کے وجود کا موقع ہونا قوت ہے۔ مثلاً پیدا ہوتے ہی انسان میں ”لکھنے“ کی صلاحیت ہوتی ہے اسکو بالقوہ سے تعبیر کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ ”انسان کا تب بالقوہ ہے“ پھر جب بڑا ہو کر مشق کر کے باقاعدہ کا تب بن جاتا ہے تو اسکو بالفعل سے تعبیر کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ ”زید کا تب بالفعل ہے“۔

نوٹ: صحیح تلفظ بالقوہ (واو کی تشدید کے ساتھ) ہے، بالقوہ (واو کی تخفیف کے ساتھ) ناطق ہے۔

اشارہ کے لغوی معنی ہیں ایما کرنا۔ اشارہ کی دو قسمیں ہیں: اشارہ حسیہ اور اشارہ عقلیہ۔ اشارہ حسیہ: کسی چیز کو جو اس کے ذریعہ متعین کرنا کہ وہ یہاں ہے یا وہاں ہے، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اشارہ کرنے والے کی طرف سے ایک خیالی درازی نکلتی ہے جو اس چیز پر مشتملی ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ خیالی درازی کبھی تو امتدادِ خطی ہوتی ہے، کبھی امتدادِ سطحی اور کبھی امتدادِ جسمی۔ مثلاً انگلی سے اشارہ کیا جائے تو انگلی کے سرے سے ایک نقطہ نکلے گا اور مشارا لیہ کی طرف بڑھے گا اور خط پیدا کرے گا، یہ امتدادِ خطی ہے اور اگر چھوٹی انگلی کی جانب والے تھیلی کے کنارے سے اشارہ کیا جائے تو خط نکلے گا اور سطح پیدا کرے گا، یہ امتدادِ سطحی ہے اور اگر تھیلی کی جانب سے اشارہ کیا جائے تو سطح نکلے گی اور جسم پیدا کرے گی یہ امتدادِ جسمی ہے۔

نوٹ: اشارہ حسیہ ہی حقیقی اشارہ ہے اور جو چیز اشارہ حسیہ کو قبول کرتی ہے اس کو وضع اور ذہنی وضع کہتے ہیں۔

اشارہ عقلیہ: کسی چیز کو عقل کے ذریعہ متعین کرنا۔ اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ نفسِ ناطقہ کسی چیز کی طرف اس طرح متوجہ ہوتا ہے کہ وہ مساوی سے ممتاز ہو جاتی ہے۔

جزو کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کا حصہ، اس کی جمع اجزاء ہے۔ اجزاء کی دو قسمیں ہیں: اجزاء ترکیبیہ اور اجزاء تخلیلیہ۔

اجزاء ترکیبیہ: وہ ہیں جو خارج میں پہلے سے پائے جاتے ہوں اور ان کے باہم ملنے سے مرکب وجود میں آیا ہو، جیسے دیوار کے اجزاء ایسٹ، سینٹ وغیرہ۔

اجزاء تخلیلیہ: وہ ہیں جو ذہن میں مرکب کو تحلیل کرنے کے بعد وجود میں آئیں، جیسے

ایک گز کپڑے یا ایک پتھر کے ذہن میں دو، چار، دس اجزاء تصور کیے جائیں، مثلاً نصف، ربع، ششم وغیرہ۔

نوت: اگر کپڑے یا پتھر کو باقاعدہ کاٹ کر یا توڑ کر خارج میں حصے کیے جائیں تو ان کو اجزاء فلکیہ اور اخالیہ کہتے ہیں۔

حصہ: ماہیت مع تقید کو کہتے ہیں، جیسے زید کا وجود، عمر کا وجود، بکر کا وجود، یہ تینوں وجود ماہیت وجود کے حصے ہیں، جب کہ ماہیت وجود کے ساتھ صرف تقید کا لحاظ کیا جائے، قیود یعنی زید، عمر اور بکر کا لحاظ نہ کیا جائے۔

فرد: ماہیت مع لحاظ تقید و تقید کو کہتے ہیں، جیسے ماہیت انسانیہ جب زید، عمر اور بکر کے تشکیلات کے ساتھ ملے تو وہ ماہیت انسانیہ کے افراد ہوں گے، کیوں کہ انسان ماہیت ہے اور زید، عمر اور بکر کے تشکیلات قیود ہیں اور ساتھ ہونا تقید ہے اور جب تینوں چیزیں جمع ہوں تو وہ فرد ہے۔

شخص: جس ذات کو شخص عارض ہوتا ہے اس کو شخص کہتے ہیں۔ مذکورہ مثال میں زید کا ناک نقشہ اور نگ روب جس ذات کو عارض ہوا ہے وہی شخص زید ہے۔

محل اور موضوع: جوہر کے محل کو محل اور ہیولی کہتے ہیں اور عرض کے محل کو موضوع۔ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ جوہر کا محل اپنے حال کا محتاج ہوتا ہے جیسے ہیولی صورت جسمیہ کا محتاج ہے اور عرض کا محل اپنے حال سے مستغفی ہوتا ہے، جیسے سیاہ و سفید کپڑا عوارض سے بے نیاز ہے۔

حال اور عرض: محل میں حلول کرنے والی چیز اگر جوہر ہو تو اس کو حال اور عرض ہوتا اس کو عرض کہتے ہیں، مثلاً صورت جسمیہ حال ہے اور کپڑے کی سفیدی اور سیاہی عرض ہیں۔ غرض محل کا مقابل حال ہے اور موضوع کا مقابل عرض، اور دونوں محل اور موضوع کے

محتاج ہوتے ہیں، کیوں کہ حلول کے لیے احتیاج ضروری ہے، البتہ محل حال کا محتاج ہوتا ہے اور موضوع عرض کا محتاج نہیں ہوتا۔

حالات (احوال): کسی چیز کے ایجادی یا سلی محولات ہیں، جیسے زید عالم ہے، زید جاہل نہیں ہے، اس میں علم کا ثبوت اور جہل کی نفی زید کے حالات ہیں۔

نفس الامری حالات: وہ ہیں جن سے حقیقتاً وہ شے متصف ہو، جیسے کوئے کا کالا ہونا، بگلے کا سفید ہونا۔

فرضی حالات: وہ ہیں جو خلاف واقعہ ہوں، جیسے کوئے کا سفید ہونا، بگلے کا کالا ہونا، شہد کا کڑوا ہونا۔

قوت علمی: انسان میں پوشیدہ وہ اور اکی طاقت ہے جس کی وجہ سے وہ چیزوں کو جانتا ہے۔

قوت عملی: انسان میں پوشیدہ وہ تحریکی طاقت ہے جس کی وجہ سے وہ جملہ افعال کرتا ہے۔

طبیعتیات کا پہلا فن

ما یَعْمُلُ الْأَجْسَامُ کَاَبِيَانٍ

جاننا چاہیے کہ جسم یا تو فلکی ہو گا یا عنصری اور جن احوال سے طبیعتیات میں بحث کی جاتی ہے، ان کی تین قسمیں ہیں:

- ۱۔ وہ احوال جو جسم عنصری اور جرم فلکی دونوں کو عام ہیں۔
- ۲۔ وہ احوال جو جرم فلکی کے ساتھ خاص ہیں۔
- ۳۔ وہ احوال جو جسم عنصری کے ساتھ خاص ہیں۔

پس حکمت طبیعتیہ تین فنوں پر مشتمل ہو گی۔

فن اول میں ایسے احوال سے بحث کی جائے گی جو اجرام فلکیہ اور اجسام عنصریہ دونوں کو شامل ہیں۔ اس فن کا نام ما یَعْمُلُ الْأَجْسَامُ ہے۔

فن دوم میں ایسے احوال سے بحث کی جائے گی جو جرم فلکی کے ساتھ خاص ہیں، یہ فن فلکیات ہے۔

فن سوم میں ایسے احوال سے بحث کی جائے گی جو جسم عنصری کے ساتھ خاص ہیں، یہ فن عنصریات ہے۔

اور فن اول کو مقدم اس لیے کیا ہے کہ عام باعتبار خاص کے آعرف عند اعقل اور اسبق الی افہم ہوتا ہے اور فن ثانی کی فن ثالث پر تقدیم اس لیے ہے کہ اجرام فلکیہ، اجسام عنصریہ سے افضل ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک کون و فساد سے بری ہیں اور عنصریات میں مؤثر ہیں، اور مؤثر کو مؤثر سے پہلے ہونا ہی چاہیے۔

بعد کے لغوی معنی ہیں دوری، درازی اور فاصلہ۔ امتداد کے بھی تقریباً یہی معنی ہیں۔ اس کی جمع آبعاد ہے۔ اور اصطلاح میں بعد کے دو معنی ہیں:

۱۔ طول، عرض اور عمق جن کو آبعادِ ثلاش اور جہاتِ ثلاش بھی کہتے ہیں، اور بعد اس معنی کے اعتبار سے بالاتفاق ایک اعتباری یعنی وہی اور خیالی چیز ہے، اسکا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔

۲۔ زمین آسمان کے درمیان ہمیں جو کھلی فضا نظر آتی ہے، جس کو جسم بھرتا ہے، اسی طرح دو جسموں کے درمیان جو فاصلہ اور خلاف انتہا ہے، نیز خالی برتن میں جو خلا محسوس ہوتا ہے جسے کوئی جسم بھرتا ہے، یہ سب بعد ہیں اور مجرد عن المادة ہیں۔ بعد اس معنی کے اعتبار سے بھی متكلمین کے نزدیک ایک موہوم (خیالی) چیز ہے اس کا کچھ حقیقی وجود نہیں ہے اور فلاسفہ کے نزدیک ایک واقعی چیز ہے، محض خیالی امر نہیں ہے۔

طول، عرض اور عمق: جو امتداد جسم میں پہلے نمبر پر فرض کیا جائے اس کا نام طول (لبائی) ہے اور جو دوسرے نمبر پر اس طرح فرض کیا جائے کہ وہ پہلے امتداد سے مقاطع (Intersection) ہو، اس کا نام عرض (چوڑائی) ہے اور جو تیسرا نمبر پر اس طرح فرض کیا جائے کہ وہ پہلے دونوں امتدادوں کو کاٹتا ہوا گذرے اسکا نام عمق (گہرائی) ہے اور یہ جہاتِ ثلاش جسم میں محض تصور کرنے کی چیز ہیں، ان کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا۔

نقط: خط کے کنارے کو کہتے ہیں اور وہ ایسا عرض ہے جو کسی طرح بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ نقطہ فلاسفہ کے نزدیک عرض یعنی قائم بالغیر ہے، اسکا مستقل وجود نہیں ہو سکتا اور متكلمین کے نزدیک نقطہ جو ہر یعنی قائم بالذات بھی ہو سکتا ہے اور اس صورت میں وہ اشارہ حیہ کے قابل ہو گا اور وہ کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہیں کریگا، نہ طول میں، نہ عرض میں، نہ عمق میں، نہ کاٹ کر اسکو بانٹا جا سکتا ہے نہ توڑ کر، نہ وہم کی مدد سے، نہ عقل کے تیز ہتھیار سے اسکو تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اسکا نام نقطہ جو ہر یہ اور جزء لا یتجزی بھی ہے۔

خط: سطح کے کنارے کو کہتے ہیں، اور وہ ایسا عرض ہے جو صرف طول میں تقسیم قبول کرتا ہے۔ خط بھی فلاسفہ کے نزدیک عرض ہے، اس کا مستقل وجود نہیں ہو سکتا، وہ کسی سطح کے ساتھ ہی موجود ہو سکتا ہے، مثلاً یہ صفحہ ہے آپ پڑھ رہے ہیں جسم کا غذ کی سطح ہے اور یہ صفحہ چاروں طرف جہاں ختم ہو رہا ہے، وہاں ایک لمبی لکیری خیال میں آتی ہے وہی خط عرضی ہے۔

اور متكلّمین کے نزدیک خط جو ہر بھی ہو سکتا ہے۔ اس وقت وہ اشارہ حیہ کے قابل ہو گا، اور اجزاء لاتجزی سے مرکب ہو گا اور صرف طول میں تقسیم قبول کرے گا اور خط جو ہری کہلائے گا۔

سطح: جسم کے کنارے (نہایت) کو کہتے ہیں، اور وہ ایسا عرض ہے جس میں صرف طول اور عرض ہوتا ہے، عمق نہیں ہوتا، اس لیے وہ صرف طول و عرض میں تقسیم قبول کرتا ہے۔ جیسے کاغذ ایک جسم ہے اور اس کی وہ نہایت (حد) جس پر حروف چھپے ہوئے ہیں اس کا کنارہ ہے، یہی جسم کا غذ کی سطح ہے اور عرض ہے یعنی قائم بالغیر ہے، اسی کو سطح عرضی کہتے ہیں۔ تکمیل اسی کے قائل ہیں۔

اور متكلّمین کے نزدیک سطح جو ہر یعنی قائم بالذات بھی ہو سکتی ہے، اس صورت میں وہ ذوضع ہو گی اور اجزاء غیر منقسم سے مرکب ہو گی اور اس کو سطح جو ہری کہیں گے۔

جسم کی تعریف یہ ہے:

ما یمکن ان یفرض فیہ أبعاد ثلاثة متقاطعة علی زوايا قوائم۔
جسم وہ چیز ہے جس میں ابعاد تلاشہ اس طرح فرض کر سکیں کہ ہر بعد سیدھے زاویہ پر دوسرے بعد کو قطع کرنے والا ہو، یعنی بعد طولانی کو بعد عرضی نے قطع کیا ہوا اور بعد عرضی اور طولانی دونوں کو بعد عمقی نے۔ پھر جسم اگر جو ہر یعنی قائم بالذات ہو تو اس کو جسم طبعی کہتے ہیں، اور اگر عرض ہو تو اس کو جسم تعلیمی کہتے ہیں۔

جسم طبیعی: وہ جو ہر ہے جو تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے، یعنی اس میں حقیقتاً ابعادِ خلاشہ پائے جائیں۔ ہمیں جو اجسام نظر آتے ہیں وہ سب اجسام طبیعی ہیں۔ پھر مطلق جسم طبیعی فلاسفہ کے نزدیک ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے اور مقید (متعین) جسم طبیعی جیسے انسان، گھوڑا، بقر، غنم، آگ، پانی، فلک وغیرہ ہیولی، صورت جسمیہ اور صورتِ نوعیہ تین جو ہری اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ متعین کی رائے ہے۔ اور اشرافیین کے نزدیک جسم طبیعی ایک جو ہر بسیط ہے، مرکب نہیں، ان کے نزدیک جسم طبیعی صرف صورت جسمیہ کا نام ہے اور صورتِ ذاتِ خود قائم ہے، وہ کسی مادہ اور ہیولی میں حلول کیے ہوئے نہیں ہے۔

اور متكلمین کے نزدیک جسم طبیعی جو اہر فرد یعنی اجزاء لاتجزی (Atoms) سے مرکب ہے، حکیم ذی مقراء طیس کی رائے بھی یہی ہے، ان کے نزدیک ہیولی باطل ہے۔

جسم تعلیمی: وہ عرض ہے جو ذاتِ خود تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے۔ ہمیں جو اجسام نظر آتے ہیں وہ جسم طبیعی اور جو ہر ہیں، انہیں کے ساتھ اجسام تعلیمی قائم ہیں، کیوں کہ وہ عرض ہیں۔ اور جسم تعلیمی ابعادِ خلاشہ کا مجموعہ ہے، یعنی اگر کوئی شخص طول، عرض اور عمق کا تصور کرے تو جو باتِ ذہن میں حاصل ہوگی وہی جسم تعلیمی ہے، مگر وہ قائم بالذہن نہیں ہے، بلکہ خارج میں جسم طبیعی کے ساتھ قائم ہے۔ اور اس جسم کا نام جسم تعلیمی اس لیے رکھا گیا ہے کہ علم تعلیمی یعنی علم ریاضی میں اسی جسم سے بحث کی جاتی ہے۔

ہیولی: (ہاکے زبر کے ساتھ) یونانی زبان کا لفظ ہے، لغوی معنی اصل اور مادہ کے ہیں اور اصطلاح میں ہیولی اجسام طبیعی کا وہ جو ہری جزو ہے جو اتصال (ملنے) اور انفصال (جدا ہونے) کو قبول کرتا ہے، خود اس کی نہ کوئی خاص شکل ہوتی ہے نہ کوئی معین صورت، البتہ وہ ہر شکل اور صورت کو قبول کرنے کی اپنے اندر صلاحیت رکھتا ہے۔ ہیولی ذاتِ خود نہ مقصص ہے، نہ منفصل، نہ واحد ہے نہ کثیر، البتہ وہ ان صفات میں سے ہر صفت کو قبول

کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ اسی سے اللہ تعالیٰ نے عالمِ ما ذہی کے تمام اجزاء کو بنایا ہے۔ وہ جسم کے دونوں جو ہری اجزاء یعنی صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ کا مکمل ہے۔ ہیولی کو ما ذہی بھی کہا جاتا ہے۔

صورتِ جسمیہ: جسم طبیعی کا وہ جو ہری جزو ہے جو فی نفسہ متصل واحد (جڑا ہوا) ہے اور وہ ابعادِ ثلاشہ متقاطعہ کو قبول کرتا ہے، یعنی اس میں کراس کرنے والے طول، عرض اور عمق مانے جاسکتے ہیں۔ اجسامِ طبیعیہ پر نظر ڈالنے سے سرسری طور پر ہمیں صورتِ جسمیہ ہی محسوس ہوتی ہے، مگر درحقیقت نظر آنے والی چیز صورتِ شخصیہ ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

صورتِ نوعیہ: جسم طبیعی میں ہیولی اور صورتِ جسمیہ کے علاوہ ایک جو ہری جزو اور بھی ہے، جس کی وجہ سے اجسامِ طبیعیہ نوع ب نوع تقسیم ہوتے ہیں۔ یہی جو ہری جزو صورتِ نوعیہ ہے، جیسے جسم کے انواع حیوانات، نباتات اور جمادات، پھرہر ایک کی انواع، یہ سب تقسیم صورتِ نوعیہ کا کرشمہ ہے۔

مثال سے وضاحت: موجوداتِ خارجیہ مثلاً ہم، آپ، آسمان، زمین، کوئی معین گھوڑا، ان میں چار چیزیں ہوتی ہیں:

۱۔ **ما ذہہ (Matter)** جو ہمیں محسوس ہوتا ہے۔ یہ وہ جو ہری جزو ہے جو اتصال (جوڑ) کو قبول کرتا ہے۔ اور اگر کبھی اس پر انفصل (توڑ) طاری ہو تو اس کو بھی قبول کرتا ہے، یہی جزو ”ہیولی“ کہلاتا ہے جو نظر نہیں آتا، صرف اس کے ہونے کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔

۲۔ مطلق جسم کی صورت یعنی مخصوص صورت کا لحاظ کیے بغیر مطلق جسم کی صورت (The First Sketch of Picture) یہ جزو صورتِ جسمیہ کہلاتا ہے، سرسری طور پر ہمیں اجسامِ طبیعیہ میں یہی جزو نظر آتا ہے، مگر حقیقت میں یہ بھی غیر مرئی ہے۔ مثلاً تولہ بھر موم لیا اور کبھی اس کو کرہ بنایا، کبھی مشاٹ، کبھی مریخ، تو صورتِ نوعیہ تو بدلتی ہیں، مگر صورتِ مومیہ یعنیہ باقی ہے، اسی کو صورتِ جسمیہ سمجھنا چاہیے۔

۳۔ مذکورہ موجوداتِ خارجیہ کی نوعی صورتیں یعنی وہ صورتیں جن کی وجہ سے ان موجودات کی نوعیں متعین ہوتی ہیں، مثلاً یہ انسان، یہ فرس، یہ آسمان، یہ زمین وغیرہ جن کے ذریعہ وہ دوسری انواع سے ممتاز ہوتی ہیں یہ صورتِ نوعیہ ہیں۔ سرسری نظر میں یہ بھی دلکشی نظر آتی ہیں، مگر حقیقت میں یہ بھی غیر مرئی ہیں۔

۴۔ مذکورہ موجودات کی مخصوص صورتیں، مثلاً زید کی مخصوص صورت یعنی اس کا ناک، نشہ، رنگ روپ، قد و قامت وغیرہ، اسی طرح مخصوص گھوڑے کی مخصوص صورت، یہ صورتِ شخصیہ ہیں اور یہی درحقیقتِ دلکشی ہیں۔

ہیولی، صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ کے احکام

۱۔ ہر جسم طبیعی دو جو ہری اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے، محل ہیولی ہے اور حال صورتِ جسمیہ۔

۲۔ ہیولی کبھی بھی صورتِ جسمیہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، البتہ عقلی طور پر دونوں کو جدا جدا کر سکتے ہیں۔

۳۔ ہیولی ہر وقت کوئی بھی چیز بننے کے لیے تیار رہتا ہے، جیسی صورتِ نوعیہ اس میں حلول کرے گی ویسی چیز وجود میں آجائے گی۔

۴۔ صورتِ جسمیہ بھی ہیولی کے بغیر نہیں ہو سکتی، کیوں کہ وہ ہیولی میں حلول کرنے والی چیز ہے، اس کی تکمیل کرنے والی ہے، اس سے مستقل کوئی چیز نہیں ہے۔

۵۔ ہیولی پائے جانے میں اور باقی رہنے میں صورتِ جسمیہ کا محتاج ہے اور صورتِ جسمیہ شکل اختیار کرنے میں ہیولی کی محتاج ہے، وہ ہیولی کے بغیر کوئی شکل اختیار نہیں کر سکتی۔

۶۔ افلاک کا ہیولی، افلاک کی صورتِ جسمیہ، افلاک کی صورتِ نوعیہ، اجسامِ عضریہ کا

ہیولی اور ان کی صورت جسمیہ، یہ تمام فلاسفہ کے نزدیک ذات کے اعتبار سے حادث ہیں یعنی موجود کے محتاج ہیں، مگر زمانہ کے اعتبار سے قدیم ہیں اور متكلمین کے نزدیک سارا جہاں ذات اور زمانہ دونوں اعتباروں سے حادث (نوپید) ہے۔

جزء لا یتجزی: جسم طبیعی کا وہ جو ہری جزو ہے جس کی طرف اشارہ حیہ کیا جاسکتا ہے اور وہ کسی طرح بھی قابل تقسیم نہیں ہے، نکاث کر اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے نہ توڑ کر، نہ وہم کی مدد سے اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے نہ عقل کے ذریعہ۔ جزو لا یتجزی کو جو ہر فرد، نقطہ جوہ یہ اور جزو غیر منقسم بھی کہتے ہیں۔ متكلمین کے نزدیک یہ جزو ثابت ہے اور جسم طبیعی اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہے اور فلاسفہ اس کو باطل کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جسم طبیعی ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے، البتہ حکیم ذی مقر اطیس اجزاء غیر منقسمہ کا قائل ہے۔ جزو لا یتجزی کو انگریزی میں اٹم (Atom) کہتے ہیں یعنی وہ چھوٹا ذرہ جو کسی بھی طرح تقسیم نہ کیا جاسکتا ہو۔

تقسیم اور قسمت کا بیان

تقسیم کے لغوی معنی ہیں: جزو جزو کرنا، جدا جدا کرنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: مفہوم میں کثرت پیدا کرنا، یعنی ایک چیز کو کئی چیزیں بنانا۔ پھر قسمت کی دو قسمیں ہیں، قسمت خارجی، اور قسمتِ ذاتی۔

۱۔ قسمت خارجی: وہ تقسیم ہے جس کے نتیجہ میں خارج میں اجزاء وجود میں آئیں۔ پھر قسمت خارجی کی دو قسمیں ہیں: قطعی اور کسری۔

قسمت قطعی: دھار دار آله سے کاٹ کر کسی چیز کے اجزاء بنانا۔

قسمت کسری: کسی چیز کو توڑ کر یا پھاڑ کر اس کے اجزاء الگ الگ کرنا۔

۲۔ قسمتِ ذاتی: وہ تقسیم ہے جس کے نتیجہ میں خارج میں اجزاء کا وجود نہ ہو، صرف ذہن

میں اجزا پائے جائیں۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: وہی اور فرضی۔

قسمت وہی: وہ تقسیم ہے جو قوت و اہمی کی مدد سے کی جائے، یہ تقسیم جزوی ہوتی ہے، یعنی کسی معین چیز کی تقسیم ہوتی ہے، جیسے گز بھر کی لکڑی جو سامنے موجود ہو اس کو ذہن میں دو آدھے کر لیا جائے، پھر آدھے کے دو آدھے کیے جائیں، اسی طرح ہر آدھے کے دو آدھے کیے جائیں۔

قسمت فرضی: یعنی عقلی تقسیم وہ ہے جو عقل کی مدد سے کی جائے۔ یہ تقسیم کلی ہوتی ہے، یعنی کسی بھی غیر معین بلکہ غیر موجود چیز کی تقسیم کی جائے، مثلاً گز بھر لکڑی کا تصور کیجیے، پھر اس کی مذکورہ طریقہ پر تقسیم کیجیے اور کرتے چلے جائیے، تو یہ قسمت فرضی اور عقلی ہے۔

فائدہ: بعض اجسام سخت ہونے کی وجہ سے یا چھوٹے ہونے کی وجہ سے قطع و کسر کو قبول نہیں کرتے، ہاں قسمت وہی کو قبول کرتے ہیں جب کہ وہ محسوس ہوں اور وہم ان کے انقسام إلى هذا الجزء وإلى ذلك الجزء کا حکم کرے، اور بعض اجسام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا صغر (چھوٹا پین) اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ حس ان کے اور اس سے عا جز ہوتی ہے اور وہم کی دسترس وہاں تک نہیں پہنچتی کہ تمییز بین الأجزاء کر سکے، پس وہاں قسمت فرضیہ چلے گی، یعنی عقل حکم کرے گی کہ لہ نصف، ولنصفہ نصف، ولنصف نصفہ نصف، وہکذا إلى غیر النهاية۔

غیر متناہی حد تک تقسیم ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جب غیر متناہی کا وجود باطل ہے تو غیر متناہی حد تک تقسیم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ نیز حکما کا جو قول ہے کہ ”ہر جسم غیر متناہی حد تک تقسیم قبول کر سکتا ہے“ اس کا مطلب بھی واضح کریں۔

جواب

ان دونوں باتوں کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کا عمل کسی حد پر نہ رکے، جیسے اعداد غیر متناہی ہیں، یعنی ہر آخری عدد پر ایک کا اضافہ کیا جائے تو اگلا عدد وجود میں آجائے گا، مگر جس قدر اعداد عدم سے وجود میں آئیں گے وہ متناہی ہوں گے، بالفعل غیر متناہی اعداد موجود نہیں ہو سکتے، اسی طرح جسم کی تقسیم بھی کسی حد پر کہ نہیں سکتی، مگر جو اجزا وجود پذیر ہوں گے وہ متناہی ہوں گے، کیوں کہ غیر متناہی کا وجود باطل ہے۔

علاوہ ازیں یہ قاعدہ فلاسفہ کا ہے کہ ہر جسم غیر متناہی حد تک تقسیم قبول کرتا ہے، متكلمین کے اصول پر یہ قاعدہ ہی باطل ہے۔ ان کے نزدیک جسم طبیعی کی تقسیم اجزاء غیر منقسمہ پر رک جاتی ہے۔

عالم کے بارے میں حکماء مشاہیہ کا نظریہ

یہ سوال ہر سمجھدار کے ذہن میں انگڑائی لیتا ہے کہ اس عالم عناصر میں یہ انقلابات: رات دن، گرمی سردی، ماہ و سال، حیوانات، بیاتات، فنا و بقا اور آمد و رفت کون پیدا کرتا ہے اور کس طرح پیدا کرتا ہے؟ حکماء مشاہیہ نے اس سوال کو حل کرنے کے لیے پہلے چند مفروضے وضع کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ یہ زمین جس پر ہم رہتے ہیں تقریباً گول ہے۔ اس کے تین چوتحائی پر پانی محیط ہے اور ایک چوتحائی سے کچھ زیادہ حصہ خشک ہے جو تمام بڑی حیوانات کا مسکن ہے۔ یہ خشکی اور تری دونوں مل کر ایک کرہ بنتا ہے جس پر کرہ ہوا محیط ہے اور کرہ ہوا پر کرہ نار اور اس پر فلک قمر اور اس پر فلک عطارد اور اس پر فلک زہرہ اور اس پر فلک شمس اور اس پر فلک مرخ اور اس پر فلک مشتری اور اس پر فلک زحل اور اس پر فلک ثوابت اور اس پر فلک الافلاک محیط ہے۔ یہ چار عناصر اور نو افلاک پیاز کے چھکلوں کی طرح تباہ مل کر یہ عالم جسمانی

تیار ہوا ہے۔

۲۔ یہ اجسامِ ارضی (آگ، پانی، ہوا، مٹی) اور اجسامِ فلکی جو بظاہر طول، عرض اور عمق میں پھیلے ہوئے جواہرات اور وصل و فصل اور جوڑ توڑ کی قابلیت رکھنے والے نظر آتے ہیں، یہی اجسامِ طبیعیہ ہیں، جو دو اجزاء ہو ہر یہ (ہیوی اور صورتِ جسمیہ) سے مرکب ہیں۔ ان تمام اجسام میں جو مطلق طول و عرض و عمق محسوس ہوتا ہے وہ صورتِ جسمیہ کا اثر ہے اور جو جوڑ توڑ کی قابلیت محسوس ہوتی ہے یہ ہیوی کی خاصیت ہے اور ان دونوں اجزاء سے جسم طبیعی تیار ہوتا ہے، پھر جسم طبیعی کے ساتھ مخصوص صورتِ نوعیہ (مائیہ، ہوا، ناریہ، ارضیہ اور فلکیہ) ملتی ہے تو جسم مطلق کی انواع وجود میں آتی ہیں اور اس طرح یہ اجسام مخصوصہ تین اجزاء ہو ہر یہ ہیوی، صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ سے مرکب ہیں۔

۳۔ حکماء مٹائیے ماوراء محسوسات کنی آشیا تسلیم کرتے ہیں، جیسے واجب الوجود، عقول عشرہ، نفوس فلکی و انسانی و حیوانی اور وہ تمام موجودات کا موجود اصلی واجب الوجود کو مانتے ہیں، مگر وہ وجود زمانہ کے لیے حرکت فلکی کو علت مانتے ہیں اور حرکت فلکی سے پہلے کئی موجودات کو تسلیم کرتے ہیں جن کو حادث بالذات اور قدیم بازمان کہتے ہیں۔

۴۔ حکماء مٹائیے نے جب انقلابات و حواستانات میں اختلاف فصول کو موئڑ پایا اور اختلاف فصول میں حرکات آفتاب و افلاک کو موئڑ پایا تو ان کے ذہن میں یہ سوال ابھرا کہ خود حرکات آفتاب و افلاک میں یہ اختلاف کہاں سے آتا ہے؟ اس خیال نے ان کو حرکات افلاک کی تحقیق کی طرف مائل کیا، انہوں نے رصد گاہیں قائم کیں، وہاں بیٹھ کر ماہرین فلکیات نے چاند، سورج اور دیگر تاروں اور افلاک کی حرکات پر غور کیا تو ان کو درج ذیل معلومات حاصل ہوئیں:

اس عالمِ عناصر کے اوپر سات ایسے افلاک ہیں، جن میں صرف ایک ایک تارہ ہے اور ان کے اوپر آٹھواں فلک ٹوابت ہے، جس میں یہ سارے تارے جو ہم کو نظر آتے ہیں جڑے

ہوئے ہیں اور سب سے اوپر نواں آسمان فلکِ الالاک ہے، جس میں کوئی تارہ نہیں ہے۔ الالاک سب سے مغرب سے مشرق کی طرف دھیمی چال سے حرکت کرتے ہیں اور فلکِ الالاک سب سے تیز چال سے مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتا ہے اور بوجہ اتصال ماتحت الالاک کو بھی حرکت دیتا ہے۔ یہی حرکاتِ الالاک نظامِ عالم اور اس کے سارے انقلابات و تغیرات کا اصلی باعث ہیں۔

۵۔ اب یہ سوال اٹھتا ہے کہ خودِ الالاک کا موجود کون ہے؟ اور ان کی مختلف حرکات کا باعث کیا ہے؟ مشائیہ بھی عالم ہستی کا موجودِ اصلی واجبِ الوجود (اللہ تعالیٰ) کو مانتے ہیں، مگر ان کا ایک خود ساختہ قانون یہ ہے کہ ”واحدِ حقیقی سے واحدِ ہی صادر ہو سکتا ہے“ یعنی جو چیز ہر جہت سے ایک ہو وہ ایک سے زائد اشیا کو موجود نہیں کر سکتی۔ ہاں! کسی چیز میں مختلف جہات موجود ہوں تو وہ مختلف اعتبارات سے مختلف چیزیں موجود کر سکتی ہے۔ واجبِ تعالیٰ میں چوں کہ وحدانیت ہے، وہ بے ہمہ ہیں، تعدد اور تکثیر ان کے پاس بھی نہیں پہنچ سکتا، اس لیے وہ ایک ہی چیز کو موجود کر سکتے ہیں۔ اگر ان سے متعدد چیزیں صادر ہوں گی تو ان میں تعددِ جہات پیدا ہو جائے گا جو وحدانیت کے سراسر خلاف ہے۔ یہی شبہِ معزز لہ کو پیش آیا ہے اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے صفات مانے ہی سے انکار کر دیا ہے اور صاف انکار کرنے کی بجائے یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ صفات باری تعالیٰ ذاتِ باری کا عین ہیں، یعنی ذات اور صفات ایک ہی چیز ہیں۔ ذات سے زائد وہ کچھ نہیں ہیں، کیوں کہ صفات کو ذات سے زائد مانا جائے گا تو ان کو قدمیم بھی ماننا ہو گا، پس تعددِ الہ لازم آئے گا اور توحید ہاتھ سے جائے گی۔

حالاں کے تعدد اس وقت لازم آتا ہے جب صفات ذات سے بالکل مغایر اور علیحدہ چیزیں ہوں، جب کہ صفات کی یہ شان نہیں ہے، صفات جہاں بھی ہوں گی من وجہِ غیر ہوں گی اور من وجہِ عین ہوں گی۔ مفہوم کے اعتبار سے الگ ہوں گی اور مصدق اک کے اس پر بحثِ عقول کے بیان کے خاتمہ میں آئے گی۔

اعتبار سے متعدد ہوں گی، پھر تعددِ الہ کیوں کر لازم آئے گا؟

الغرض صفات کی وجہ سے ذات میں جو اعتباری تعدد پیدا ہوتا ہے فلاسفہ نے اس کو بھی وجوب وجود کے منافی سمجھا ہے اور مذکورہ قاعدة گھرڑا ہے جس کی وجہ سے ثریاتک ان کی عمارت ٹیڑھی ہی چلی گئی ہے، وہ کہتے ہیں کہ

چوں کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے وہ بھی عالمِ ہستی کے یہ بے شمار موجودات بلا واسطہ تہما موجود نہیں کر سکتا۔ اسلیے اس نے ایجادِ عالم کیلئے وساتط پیدا کیے جن کو عقول کہتے ہیں، جو جواہرِ مجردہ، غیر مرتی، پاکیزہ اور بے نظری قوت و مدد برکی مالک ہیں۔

اور واجب تعالیٰ نے ایجادِ عالم کا سلسلہ اس طرح قائم فرمایا ہے کہ سب سے پہلے واجب تعالیٰ نے عقل اول کو پیدا کیا، عقل اول میں تین جہتیں تھیں: ایک اس کے فی نفسہ موجود ہونے کی، دوسری وجوب بالغیر یعنی علت تامہ سے موجود ہونے کی، تیسرا امکان ذاتی کی یعنی واجب کی طرف احتیاج کی۔ عقل اول نے پہلی جہت سے عقل ثانی کو، دوسری جہت سے فلکُ الافلاک کے جسم کو پیدا کیا۔

پھر عقل دوم میں بھی یہی تین جہتیں تھیں، چنانچہ اس نے عقل ثالث کو، فلکِ ثوابت کے نفس کو اور اس کے جرم کو پیدا کیا۔ اسی طرح ہر عقل اپنی تین جہتوں سے تین تین چیزیں پیدا کرتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ عقل نہم نے عقلِ عاشر، نفسِ فلکِ قمر اور خود فلکِ قمر کو پیدا کر دیا، پھر عقل عاشر نے جس کو بوجہ کثرتِ آفعالِ عقلِ فعال بھی کہتے ہیں چاروں عناصر اور ان کے اجزاء (ہیولی، صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ) کو پیدا کیا۔ فلاسفہ عقلِ عاشر کو مبداؤ اور مبداؤ فیاض بھی کہتے ہیں۔

۶۔ اب مشائیہ کے نزدیک واجب الوجود کے علاوہ عالم وجود میں ۱۰ عقول، ۹ افلاک، ۳ عناصر، کل ۲۳ موجودات۔ اور تمام اجسامِ عنصری اور فلکی کی ایک صورتِ جسمیہ اور چاروں عناصر کا ایک ہیولی اور ۹ افلاک کے لیے ۹ ہیولے اور ہر فلک کے لیے ایک نفس فلکی، کل نو نفوس فلکی۔ اور چاروں عناصر کی چار اور نو افلاک کی نو، کل ۱۳ صورتِ نوعیہ، مجموع

۱۳۳ اجزاء میں موجودات اور موجودات ملکر کل ۵۶ چیزیں قدیم
بازمان عالم وجود میں آگئیں۔

۷۔ اب یہ سوال حل کرنے کا وقت آیا کہ عالم عناصر میں یہ انقلابات اور حادث کون پیدا کرتا ہے؟ مٹائیں یہ سوال اس طرح حل کرتے ہیں کہ حرکات فلکی بمنزلہ پدر اور ہیولائے غرضی بمنزلہ مادر ہے اور انسان کی طرح افلک بھی سمجھ دار نفوس رکھتے ہیں اور ان میں حرکت کا شوق و ارادہ ہے، چنانچہ جب نفوسِ فلکی نے تحریکاتِ افلک کی خواہش کی تو نظامِ فلکی گردش میں آیا اور گردشِ فلکی سے عالم عناصر میں رات دن، ماہ و سال اور موسموں کا اختلاف ظاہر ہوا اور اس سے غرضی ہیولی میں انقلاب کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ چنانچہ جب کسی نئی صورت کے لیے غرضی ہیولی کی قابلیت کمال کو پہنچتی ہے تو عقلِ فعال ہیولی پر وہی صورتِ نوعیہ اتار دیتی ہے جس کی اس میں قابلیت پیدا ہو گئی ہے۔

مثلاً سئی کے مہینے میں آفتاب کے سر سے نزدیک آنے کی وجہ سے غرضی ہیولی میں گرمی کی قابلیت پیدا ہوئی، جس سے زمین اور ہوا میں گرمی پیدا ہوئی اور گرمی کے اثر سے پانی بھاپ بن کر ہوا میں اس کے ذریعے اڑنے لگے، اور جوں کے مہینے میں یہ اجزاء کا نی مقدار میں جمع ہو کر ہوا کے سرد طبقے میں پہنچے، جن پروہاں کی سردی نے اتنا اثر کیا کہ ان میں پانی ہونے کی قابلیت پیدا ہوئی، تو عقلِ فعال نے ان پر پانی کی صورتِ نوعیہ فیضان کر دی، جس سے وہ ہوائی ذریعے پانی بن کر زمین پر بارش کی شکل میں بر سنے لگے۔

اب زمین کی تری سے اس میں سبزیات اگانے کی قابلیت پیدا ہوئی تو عقلِ فعال نے سبزیوں کے تخم سے ان پر سبزیات کی صورتِ نوعیہ فیضان کر دی۔ بس اس طرح یہ نظامِ ہستی قائم ہوا اور اسی طرح قائم رہے گا اور یہ انقلاباتِ آمد و رفت پیدا ہوئے اور ہوتے رہیں گے۔

۸۔ عالمِ ہستی کے بارے میں حکماء مٹائیں کے مذکورہ بالانظریات پر غور کیجیے، آپ کو ہر

نظریہ اسلامی تعلیمات کے خلاف نظر آئے گا۔ مثلاً:

(الف) مشائیہ ۵۶ قدم کے قائل ہیں، لیکن متكلمین ایک خدا کے سوا کسی کو قدیم نہیں مانتے۔

(ب) مشائیہ واحد حقیقی کو ایک سے زائد چیزوں کا خالق نہیں مانتے، لیکن متكلمین اللہ تعالیٰ ہی کو جو واحد حقیقی ہیں ساری چیزوں کا خالق و موجد مانتے ہیں۔

(ج) مشائیہ عقلِ اول کے سوا باقی ساری کائنات کو اللہ تعالیٰ سے مستغنی اور آپس میں ایک دوسرے کی ایجاد کا سبب مانتے ہیں، لیکن متكلمین موجودات کے ایک ذرہ میں بھی خدا کے سوا کسی کے تصرف کو تسلیم نہیں کرتے، وہ کائنات کے ہر ذرے کو اسی کا محتاج مانتے ہیں۔

(د) مشائیہ فلکی ہیولی کو خرق والیم (چھٹنے اور جڑنے) کے قابل نہیں مانتے، لیکن متكلمین روزمرہ اس میں فرشتوں کی آمد و رفت مانتے ہیں، بلکہ خاتم النبیین ﷺ کے لیے افلاک میں آمد و رفت کے قائل ہیں اور قیامت کے دن سارے نظام فلکی کے ریزہ ریزہ ہو جانے کے بھی قائل ہیں۔

(ه) مشائیہ کے نزدیک واجب الوجود عقل اول کو پیدا کر کے معطل ہو گیا ہے، لیکن متكلمین کا عقیدہ یہ ہے کہ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَانٍ﴾ (وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں ہیں) اور ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوْى﴾ (بڑی رحمت والی ذات عرش پر قائم ہے) یعنی کائنات کا سارا نظام اپنے ہاتھ میں لے رکھا ہے۔

۹۔ خلاصہ یہ ہے کہ حکماءٰ مشائیہ نے حرکاتِ فلکی کو بمنزلہ پدر اور ہیولی عصری کو بمنزلہ مادر مان کر مسئلہ حل کر لیا۔ ان کے نزدیک دونوں کاملاً ہی تخلیقِ کائنات کے لیے کافی

ہو جاتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی کوئی حاجت باقی نہیں رہتی، مگر متکلمین یہ فلسفہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں، کیوں کہ اس میں تعلیماتِ اسلامی نہ دُبُن سے اکھڑ جاتی ہیں۔ اس لیے مشائیہ جس ضرورت کے لیے ہیوی کو تسلیم کرتے تھے متکلمین اس کی جگہ اجزاء لاتحری کو مانتے ہیں، بطان ہیوی پر دلائل قائم کرتے ہیں۔ مشائیہ نے جب یہ صورتِ حال دیکھی کہ متکلمین انکے ہیوی کی جگہ اجزاء غیر منقسمہ سے کام لے کر ہیوی کو باطل کرتے ہیں تو وہ اجزاء لاتحری کے بطان پر دلائل قائم کرنے لگے اور اثبات ہیوی پر زور دینے لگے، اس طرح جانبین سے یہ مسئلہ ایک لامتناہی بحث کا سبب بن گیا۔

جز و لاتحری کے بطان کی پہلی دلیل

ہم تین جزو اس طرح فرض کرتے ہیں کہ ایک جزو دو کے بیچ میں ہو، اب ہم پوچھتے ہیں کہ درمیانی جزو طرفین کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں؟ اگر مانع ہے تو درمیانی جزو بھی تقسیم ہو گیا اور طرفین بھی۔ اور وہ اس طرح کہ وسط کے دو طرف ہوں گے ایک طرف ایک جزو سے ملا ہوا ہو گا اور دوسرا طرف دوسرے جزو سے، پس اس درمیانی جزو کے دو حصے ہو گئے یعنی تقسیم ہو گیا۔ اسی طرح وہ دونوں جزو جو وسط کے طرفین میں واقع ہیں منقسم ہو گئے، کیوں کہ ان کی بھی وجہتیں ہوں گی: ایک جہت وسط سے ملی ہوئی، اور ایک فارغ۔ اور ان میں دو وجہتیں نکلتا ہی ان کا تقسیم ہونا ہے۔

اور اگر درمیانی جزو طرفین کے ملنے سے مانع نہیں ہے تو بیچ والا جزو یا تو کسی ایک میں گھس جائے گا یا دونوں میں گھس جائے گا اور یہ دونوں امر مخالف ہیں کیوں کہ یہ اجزاء جواہر ہیں اور جواہر میں مداخل باطل ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے، نیز مداخل کی صورت میں درمیانی جزو درمیانی نہیں رہے گا اور طرفین طرفین نہیں رہیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے ان کو طرفین اور وسط مان رکھا ہے، لہذا صورت اول ہی ماننی ہو گی

اور اس صورت میں اجزا کا منقسم ہونا ثابت ہو چکا فَبَطَلَ الْجُزُءُ!

بطلان جزو کی دوسری دلیل

ہم تین جزو اس طرح فرض کرتے ہیں کہ دو جزو باہم ملے ہوئے ہوں اور تیسرا ان کے سلسلہ پر رکھا ہوا ہو، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اور والا جزو نیچے والے دونوں جزوں پر ہے یا ایک پر؟ اگر ایک پر ہے تو یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ ہم نے اسکو دونوں کے سلسلہ پر رکھا ہے اور اگر دونوں پر ہے تو وہ تقسیم ہو گیا خواہ دونوں پر پورا پورا ہو، یا ایک پر پورا اور ایک پر کچھ ہو، یا دونوں پر کچھ کچھ ہو، کیوں کہ اس کا ایک حصہ علی ہذا الجزء ہو گا اور دوسرا حصہ علی ذلک الجزء اور یہی عقلی تقسیم ہے، پس معلوم ہوا کہ کوئی جزو غیر منقسم نہیں ہو سکتا۔

دونوں دلیلوں کا جواب

حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانو توی پیر شاہ نے مذکورہ دونوں دلیلوں کو "تقریب دلپذیر" میں رد فرمادیا ہے کہ ہم پہلی دلیل میں یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ درمیانی جزو طرفین کی ملاقات کے لیے مانع ہے اور دوسری دلیل میں بھی یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ اور والا جزو نیچے والے دونوں جزوں سے ملاقات کرتا ہے، مگر اس سے اقسام لازم نہیں آتا، کیوں کہ "ملاقات" ایک نسبت ہے اور ایک چیز کے ساتھ دو نسبتیں کیا ہزاروں نسبتیں لاحق ہو سکتی ہیں۔ دیکھیے ہم اور آپ پورے پورے زمین سے اور اور آسمان سے نیچے ہیں اور کسی کے دابنے اور کسی کے باہمیں، کسی کے آگے، کسی کے پیچھے ہیں۔ پھر ان نسبتوں میں غور کیا جائے تو یہ بات عیاں ہے کہ یہ نسبتیں موجب اقسام نہیں۔ کون نہیں جانتا کہ ہم پورے ہی پورے اور ہیں اور پورے ہی پورے نیچے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ ہمارا آدھا بدن تو زمین سے اور پر ہے اور آدھا بدن آسمان سے نیچے ہے۔ ایسی بات سوائے احمق کے اور کون کہہ سکتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نسبتوں کا تعداد اور کثرت

موجب اقسام نہیں تو پھر "ملاقات" ہی نے کیا تقصیر کی ہے کہ اضافت ہو کر تقاضا اقسام کا کرے؟

دوسرा جواب: اور یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ ایک جزو پورا کا پورا اس طرف سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طرف سے بھی ملا ہوا ہو اور مراتبِ اعداد کی طرح مانع ملاقاتِ طرفین ہو اور خود غیر منقسم ہو، کیوں کہ عدد کا ہر مرتبہ مراتب سابقہ ولاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور پھر خود منقسم بھی نہیں ہوتا۔ مثلاً پانچ کا عدد چار اور چھ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور خود پانچ غیر منقسم ہے، کیوں کہ اگر پانچ منقسم ہو گا تو کم از کم دو تکڑے اس کے ضرور ہوں گے اور جس طرح پانی کے خواہ کتنے ہی تکڑے کیجیے وہ پانی ہی کہلاتا ہے، پانچ کے دونوں تکڑوں کو پانچ پانچ کہیں گے، پس سلسلہ اعداد میں دو پانچ کا ہونا لازم آئے گا جو بدایہ باطل ہے۔

ای اصل فلاسفہ کی ابطال جزو کی دونوں دلیلیں بس مغالطہ ہی ہیں، لہذا ضرور اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ اجسام طبیعیہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہیں اور وہ اجزا تعداد میں متناہی ہیں اور بقدر تعداد اجزا اجسام کا اقسام متصور ہے۔^۱

اثباتِ ہیوی کی دلیل

(برہانِ فصل و دصل)

حکماء مشاریہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر جسم طبیعی دو جو ہری اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، اس طرح کہ ایک جزو دوسرے جزو میں حال ہو کر پایا جاتا ہے، اور صورتِ حلول یہ ہوتی ہے کہ جس طرح صفتِ موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے، جزو حال بھی محل میں نعمت ہو کر قائم ہوتا ہے۔ جزو محل کو ہیوی اور جزو حال کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔ اب چار باتیں ذہن نشین کر لیں۔

۱۔ تقریب و دلپڑی: ص ۱۸۷، تبلیغ و توضیح کے ساتھ۔

- ۱۔ جسم طبیعی فی نفسه متعلق واحد ہے، یعنی جس طرح وہ متعلق نظر آتا ہے نفس الامر میں بھی وہ متعلق ہے۔
- ۲۔ متعلق پر انفصل اور منفصل پر اتصال طاری ہو سکتا ہے، مثلاً ایک کٹورے کا پانی دو حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے اور دو کٹوروں کا پانی ملا کر ایک کیا جا سکتا ہے۔
- ۳۔ متعلق پر جب انفصل طاری ہو گا تو پہلی والی ایک چیز ختم ہو جائے گی اور دوسری چیزیں وجود میں آئیں گی، اور جب منفصل پر اتصال طاری ہو گا تو اس کا برعکس ہو گا، یعنی پہلی والی دو چیزیں ختم ہو کر ایک نئی چیز وجود میں آئے گی۔
- ۴۔ قابل اور اس کے لوازم کا وجود مقبول کے ساتھ ضروری ہے اور یہ بالکل بدیہی بات ہے، مثلاً کپڑا اوصاف سواد قبول کرے تو مقبول (سواد) کے ساتھ قابل (ثوب) کا وجود ضروری ہے۔ سواد موجود ہو اور کپڑا موجود نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا۔

اب برہان فصل وصل کی تقریر ہے: وہ اجسام جو قابلِ انفكاک ہیں، مثلاً آگ، پانی، جس طرح وہ ہمیں متعلق واحد نظر آرہے ہیں ضروری ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی متعلق ہوں، ورنہ چار صورتوں میں سے کوئی ایک صورت ہو گی، یا تو وہ اجسام اجزاء نے غیر مقسمہ سے یا خط جوہری سے یا سطح جوہری سے، یا اجسام سے مرکب ہوں گے، اول تینوں صورتیں اس لیے باطل ہیں کہ اجزاء لاجزی، خط جوہری اور سطح جوہری باطل ہیں اور چوتھی صورت میں گفتگو ان اجزاء کے بارے میں شروع کی جائے گی جو کہ اجسام ہیں کہ وہ متعلق واحد ہیں یا نہیں؟ اگر وہ متعلق واحد نہیں ہیں تو وہی مذکورہ چار احتمال نہیں گے، جن میں سے تین باطل ہو جائیں گے اور چوتھی صورت میں گفتگو کا سلسلہ آگے بڑھے گا اور تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، اس لیے لامحالہ ماننا ہو گا کہ پانی اور آگ فی نفسہ متعلق واحد ہیں۔

اب جب کبھی اس متعلق واحد پر انفصل طاری ہو گا یعنی اس پانی کو دو چار حصوں میں بانٹا

جائے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ یہ انفصال کس نے قبول کیا؟ یعنی تقسیم کون ہوا؟ تین ہی احتمال ہیں:

- ۱۔ مقدار یعنی جسم طبیعی نے انفصال قبول کیا، یعنی وہ بٹ گئی۔
- ۲۔ صورت جسمیہ نے انفصال قبول کیا جس کے لیے مقدار لازم ہے۔
- ۳۔ کسی تیسرا چیز نے انفصال قبول کیا۔

پہلے دونوں احتمال باطل ہیں، کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں حالت واحدہ میں اتصال و انفصال کا جمع ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ مقدار اور صورت کے لیے اتصال لازم ہے، وہ ان سے جدا نہیں ہو سکتا، اب اگر انہی نے انفصال بھی قبول کیا ہے تو اجتماع ضد دین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، نیز مقدمہ چہارم کی رو سے بوقت انفصال، اتصال کا وجود ضروری ہوگا، کیوں کہ اتصال مقدار اور صورت کے لیے لازم ہے اور یہی دونوں انفصال کو قبول کرنے والے ہیں اور قابل اور اس کے لوازم کا مقبول کے ساتھ وجود ضروری ہے، غرض اجتماع ضد دین لازم آتا ایک قطعی بات ہے۔

اور جب پہلے دونوں احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ انفصال کو قبول کرنے والی چیز مقدار اور صورت کے علاوہ کوئی اور چیز ہے اور وہ ہیوی ہے، جو فی نفسہ نہ متعلق ہے نہ منفصل، بلکہ وہ اتصال و انفصال میں صورت جسمیہ کے تابع ہے۔

اور جب قابل تقسیم اجسام طبیعیہ میں ہیوی ثابت ہو گیا تو تمام اجسام میں خواہ وہ قابل انفصال کے ہوں یا نہ ہوں جیسے افلک، سب میں ہیوی ثابت ہو گیا، کیوں کہ تمام اجسام طبیعیہ میں صورت جسمیہ کا ہونا ایک بدیکی امر ہے اور وہ ہیوی کے بغیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ دونوں میں حلول کا تعلق ہے جسکے لیے احتیاج ضروری ہے، حال کبھی بھی محل سے مستغفی نہیں ہو سکتا، اسیلے جہاں جہاں صورت جسمیہ ہوگی سب جگہ ہیوی ہوگا اور صورت جسمیہ تمام اجسام غصیریہ اور اجرام فلکیہ میں متحقق ہے، لہذا سب جگہ ہیوی کا ہونا ثابت ہو گیا۔

برہان کی بنیاد ہی غلط ہے

برہان فصل وصل کا یہ مقدمہ کہ ”قابل انفکاک اجسام جس طرح متعلق واحد نظر آرہے ہیں، نفس الامر میں بھی وہ متعلق ہیں“، متنکرین اس مقدمہ کو تسلیم نہیں کرتے، ان کی رائے میں اجسام طبیعیہ ظاہر متعلق نظر آرہے ہیں، مگر حقیقت میں وہ متعلق واحد نہیں ہیں، بلکہ اجزاء غیر منقسمہ متناہیہ سے مرکب ہیں اور اتصال و انفصال کو یہی اجزاء لاتجزی قبول کرتے ہیں، جیسے گوندھا ہوا آٹا، اجزاء منفصلہ سے مرکب ہے، اگر اس آٹے کو بانٹ دیا جائے تو انفصال کو بھی آٹے کے اجزاء ہی قبول کریں گے۔ اس کے لیے کسی ہیوی کو ماننے کی ضرورت نہیں۔ غرض جب برہان کی بنیاد ہی قابل تسلیم نہیں تو باقی باتیں اور نتیجہ کیوں کر قابل تسلیم ہوگا؟

صورت جسمیہ اور ہیوی میں تلازم کا بیان

اب صورت جسمیہ اور ہیوی میں تلازم کو سمجھ لینا چاہیے۔ تلازم باب تفاصیل کا مصدر ہے، اس کے لیے دونوں جانب سے لزوم ضروری ہے، یعنی صورت جسمیہ ہیوی کے بغیر نہیں ہو سکتی اور ہیوی صورت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ دونوں دعووں کی دلیلیں درج ذیل ہیں:

۱۔ صورت جسمیہ ہیوی کے بغیر اس لیے نہیں ہو سکتی کہ وہ ہیوی میں حال ہے اور حال جو ہری محل سے مستغنى نہیں ہو سکتا، کیوں کہ حلول کے احتیاج ضروری ہے، اور اگر صورت جسمیہ ہیوی میں حلول کیے بغیر بذات خود موجود ہو تو وہ حال سے خالی نہیں ہو گی یا تو متناہی ہو گی یا غیر متناہی، غیر متناہی تو اس لیے نہیں ہو سکتی کہ تمام اجسام اور تمام ابعاد متناہی ہیں۔ فلاسفہ نے بعد غیر متناہی کو بہت سے دلائل سے باطل کر دیا ہے (ابھی آگے آپ برہان تقطیق اور برہان علمی پڑھیں گے جن سے لامتناہی کو باطل کیا جائے گا)۔

اور تناہی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ اس صورت میں صورت جسمیہ متشکل (شکل والی) ہو جائے گی، کیوں کہ اس کو ایک یا چند خطوط غیریں گے اور صورت جسمیہ کا متشکل ہونا باطل ہے، کیوں کہ اس کو شکل یا تو اس کی ذات کی وجہ سے حاصل ہوگی یا کسی سبب لازم کی وجہ سے یا کسی سبب عارض کی وجہ سے اور تینوں صورتیں باطل ہیں، اس لیے صورت جسمیہ کا متشکل ہونا بھی باطل ہے۔

پہلی دو صورتیں تو اس لیے باطل ہیں کہ ان میں تمام اجسام طبیعیہ کی ایک ہی شکل ہو کر رہ جائے گی اور تیسرا صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں شکل کا صورت جسمیہ سے جدا ہونا درست ہوگا، کیوں کہ وہ ایک عارضی چیز ہے اور جب ایک شکل زائل ہو کر صورت جسمیہ دوسری شکل اختیار کرے گی تو انفصل پایا جائے گا اور جو بھی چیز انفصل کو قبول کرے وہ ہیوی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے، اس لیے خلاف مفروض لازم آئے گا کہ صورت کو ہیوی سے مجرد مانا تھا اور وہ ہیوی کے ساتھ ہو گئی۔ اور یہ خلاف مفروض صورت کو ہیوی سے عاری ماننے کی وجہ سے لازم آیا ہے، پس ثابت ہوا کہ صورت ہیوی سے عاری (خالی) نہیں ہو سکتی۔

۲ اور ہیوی بھی صورت جسمیہ کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اگر ہیوی صورت جسمیہ کے بغیر پایا جائے گا تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یا تو اشارہ حسیہ کے قابل ہوگا یا نہیں ہوگا، اور دونوں صورتیں باطل ہیں، پس اس کا بغیر صورت کے پایا جانا بھی باطل ہے۔

اشارہ حسیہ کے قابل ہونا تو اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں ہیوی یا تو قابل تقسیم ہوگا یا نہیں ہوگا، ثانی شق باطل ہے، کیوں کہ جو بھی چیز اشارہ حسیہ کے قابل ہوتی ہے وہ ضرور قابل تقسیم ہوتی ہے اور اول صورت بھی باطل ہے، کیوں کہ اس صورت میں یا تو جہت واحده میں قابل تقسیم ہوگا یا جہتین میں یا تینوں جہات میں۔ پہلی صورت میں ہیوی خط جو ہری، دوسری صورت میں سطح جو ہری اور تیسرا صورت میں جسم ہوگا۔ خط جو ہری

اور سطح جوہری کے تو فلاسفہ قائل ہی نہیں ہیں۔ وہ دونوں اسی دلیل سے باطل ہیں جس سے جزو لا تتجزی باطل کیا جاتا ہے اور ہیوی جسم بھی نہیں ہو سکتا، ورنہ وہ ہیوی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہو گا، حالاں کہ ہم نے اس کو صورت سے محروم رکھا۔

اور ہیوی کا اشارہ حیہ کے قابل نہ ہونا اس لیے باطل ہے کہ جب اس کے ساتھ صورت ملے گی تو ہیوی تمام احیاز (امکنہ) میں ہو گا یا بعض میں یا کسی میں بھی نہیں ہو گا؟ پہلی اور تیسرا صورتیں بدابہ باطل ہیں اور دوسری صورت میں ترجیح بلا منرح لازم آئے گی، کیوں کہ جب اس کی نسبت تمام احیاز کی طرف یکساں ہے تو پھر وہ کسی ایک چیز میں کیوں ہے؟

اور جزو لا تتجزی والی دلیل خط جوہری اور سطح جوہری میں اس طرح جاری ہو گی کہ اگر خط جوہری بالاستقلال موجود ہو گا تو ہم اس کو دو سطحوں کے درمیان رکھ کر پوچھیں گے کہ وہ دونوں سطحوں کو ملنے سے روکتا ہے یا نہیں؟ نہ روکنا تو باطل ہے، ورنہ خطوط میں مداخل لازم آئے گا، یعنی یہ ماننا پڑے گا کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک خط سے بڑا نہیں ہے، حالاں کہ مجموعہ بڑا ہوتا ہے۔ اور مانع بننا بھی باطل ہے، کیوں کہ اس صورت میں نیچے والے خط کے دو طرف نکلیں گے، پس خط عرض (چوڑائی) میں تقسیم ہو جائے گا، حالاں کہ وہ صرف طول میں تقسیم قبول کرتا ہے، اسی طرح ہیوی سطح جوہری بھی نہیں ہو سکتا، یہ بھی اسی دلیل سے باطل ہے جس سے خط جوہری باطل ہوتا ہے۔

ایک شب: یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہیوی اور صورت جسمیہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاسکتے تو ہر ایک دوسرے پر موقوف ہو گا اور یہ صریح دور ہے اور دور باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ توقف کی جگہیں مختلف ہیں۔ ہیوی تو اپنے پائے جانے میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشخیص (متعین ہونے) میں ہیوی کی محتاج

ہے، کیوں کہ صورت کا متنفس ہونا اس کے متناہی و متشکل ہونے پر موقوف ہے اور صورت کو متناہی اور تشكیل ہیولی کی جہت سے حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ صورت جسمیہ تو تمام احجام عصریہ اور اجرام فلکیہ کی ایک ہے، البتہ ہیولی ہر ایک کا الگ الگ ہے، اس لیے ہیولی ہی صورت جسمیہ کو متنفس و متعین کر سکتا ہے۔

نٹ: پہلے ابطال جزو لاتینی کے دلائل باطل کیے جا پکے ہیں، اس لیے اثبات ہیولی کی دلیل کا رذہ ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اثبات ہیولی کا مدار ابطال جزو پر ہے اور جب بنیاد ہی باطل کر دی گئی تو اس پر تمیز ہونے والی عمارت خود بہ خود منہدم ہو جاتی ہے۔

ابطال لاتنی کے دلائل

فلسفہ کے نزدیک کوئی بعد اور کوئی جسم غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے بعد غیر متناہی کے ابطال پر متعدد دلائل قائم کیے ہیں، ذیل میں ان کی دو دلیلیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ **برہان تطبیق:** اگر بعد غیر متناہی موجود ہو تو ہم اس میں ایک نقطہ فرض کر کے اس سے ایک خط نکالیں گے جو لا ای ال تھایہ چلا جائے گا، البتہ یہ خط جانب مبدأ میں متناہی ہو گا۔ پھر اس خط کے مبدأ سے ایک گز۔ مثال کے طور پر۔ چھوڑ کر دوسرا نقطہ فرض کریں گے اور اس میں سے دوسری خط نکالیں گے جو لا ای ال تھایہ چلتا ہے گا۔ پہلا خط بڑا ہو گا اور دوسرا چھوٹا، اس لیے پہلا کل ہو گا اور دوسرا جزو۔

اب ہم دونوں خطوں کے مبدأ میں سے تطبیق دینا شروع کریں گے، یعنی دونوں کو باہم ملائیں گے اس طرح کہ بڑے خط میں ایک گز پر۔ مثال کے طور پر۔ ایک نشان لگائیں گے اور چھوٹے خط میں بھی اتنے ہی فاصلہ پر نشان لگائیں گے اور کہیں گے کہ یہ اس کے برابر ہو گیا۔ اسی طرح آگے ایک ایک گز پر دونوں خطوں میں نشان لگاتے جائیں گے اور دونوں میں تطبیق دیتے جائیں گے۔

اب یہ تطبیق یا تو چلتی ہی رہے گی تو دونوں خطوں کا برابر ہونا لازم آئے گا اور کل اور جزو مساوی ہو جائیں گے جو بدابہت باطل ہے، یا کسی جگہ تطبیق رک جائے گی اور چھوٹا خط ختم ہو جائے گا تو وہ منتبی ہو جائے گا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ بڑا خط اس سے کتنا بڑا ہے؟ اور کس جانب میں بڑا ہے؟ ظاہر ہے کہ مبدأ کی جانب میں بڑا نہیں ہو سکتا، ورنہ مبدأ، مبدأ نہیں رہے گا اور درمیان میں بھی زیادتی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ اوساط منظم ہیں اس لیے لامالہ انتہا کی جانب میں زیادتی نہیں ہو گی۔

اب سوال یہ ہے کہ کتنا زائد ہے؟ ظاہر ہے کہ اتنا ہی زائد ہے جتنا جانب مبدأ میں چھوٹا خط اس سے کم ہے، یعنی ایک گز اور چھوٹا خط متنا ہی ہو چکا ہے۔ پس قاعدہ جاری ہو گا کہ ”جو چیز متنا ہی پر بقدر متنا ہی زائد ہو وہ متنا ہی ہوتی ہے“، پس بڑا خط بھی متنا ہی ہو گیا۔

۳۔ برہان سلی کو بھٹھے کے لیے تین باتیں ذہن نشین کر لیں:

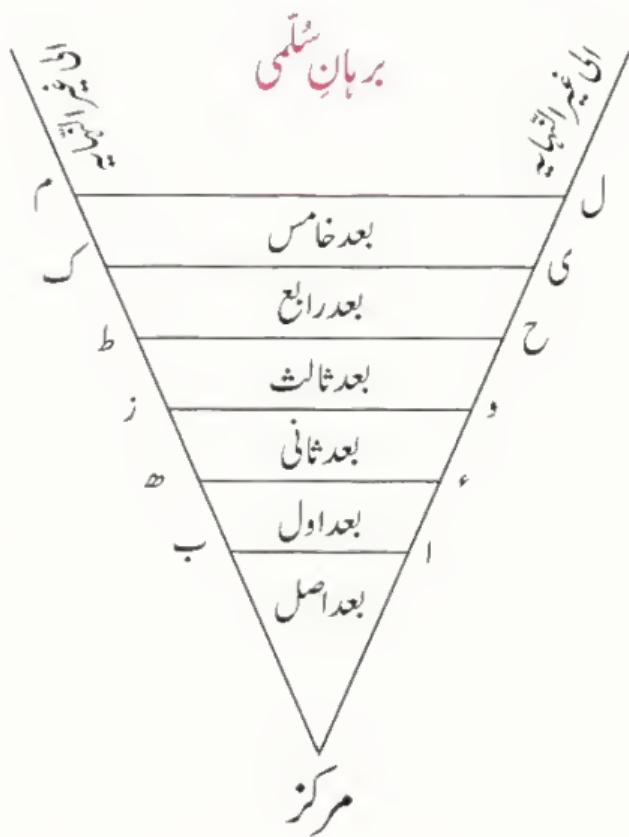
۱۔ ایک معین نقطہ سے ایسے دو غیر متناہی امتداد کل سکتے ہیں، جن کے درمیان بعد (دوری) برابر بڑھتا رہے۔

۲۔ نیچے والے تمام ابعاد اور پر والے بعد میں ضرور ہوں گے، ورنہ اس کا اوپر ہونا ناطق ہو جائے گا۔

۳۔ اوپر والا ہر بعد نیچے والے ابعاد کے مجموعہ پر اور مزید ایک متناہی بعد پر مشتمل ہو گا۔

اب برہان سلی کی تقریر سنئے: اگر کوئی جسم یا بعد غیر متناہی ہو گا تو ہم اس میں ایک نقطہ فرض کریں گے، پھر اس سے دو خط مستقیم ایک نیچے پر شکل مثلث کے دو زاویوں کی طرح نکالیں گے جو غیر متناہی حد تک چلے جائیں گے۔ یہ خطوط جوں جوں آگے بڑھیں گے ان کے درمیان کا بعد بھی بڑھتا جائے گا۔ پھر ہم مرکز کی طرف سے دونوں خطوں میں ایک ایک گز کے فاصلہ پر نقطے لگائیں گے اور ان نقطوں کو ایک خط کے ذریعہ ملائیں گے تو

کامل شکل مثالث بن جائے گی اور ہم اس کا نام بعد اصل رکھیں گے، پھر آگے اسی طرح ایک ایک گز پر نفطے فرض کر کے ان کو خطوط سے جوڑتے جائیں گے اور بالترتیب بعد اول، بعد ثانی..... الخ نام رکھیں گے، تو سیر ہمی نما شکل تیار ہو جائے گی جو یہ ہے:



اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں خطوطوں کے درمیان جو کشادگی ہے وہ متناہی ہے یا غیر متناہی؟ متناہی تو ہونیں سکتی کیوں کہ دونوں خط لا ابی التہایہ جاری ہے ہیں، پھر فرجہ متناہی کیسے ہو سکتا ہے؟ اور وہ فرجہ غیر متناہی بھی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ وہ محصور بین الماحصرين ہے اور فلسفہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ ”جو چیز محصور بین الماحصرين ہو وہ متناہی ہوتی ہے۔“ نیز یہ

بھی قاعدہ ہے کہ ”اگر متناہی پر زیادتی بقدر متناہی ہو تو وہ متناہی ہوتی ہے۔“ غرض بعد کو متناہی ماننا ضروری ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اور یہ خلاف مفروض لازم آیا ہے بعد کو غیر متناہی ماننے سے، پس بعد کا غیر متناہی مانناہی باطل ہوا۔

نوٹ: برہانِ تطیق صرف جانب طول میں اور برہانِ سلیمانی طول اور عرض دونوں جانبوں میں عدمِ متناہی کو باطل کرتی ہے۔

نوٹ: ابطال لاتنائی کے اور بھی دلائل ہیں، جیسے برہانِ تضعیف، برہانِ مسامحت وغیرہ، جو بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اس رسالہ میں صرف دو ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔

دلائل نہیں، بس مغالطے!

ابطال لاتنائی کے تمام دلائل بس مغالطے ہیں۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی پریشان نے ”تقریر دلپذیر“ میں ان تمام دلائل کا کچا چٹھا کھول دیا ہے۔ ہم یہاں صرف تین باتیں نقل کرتے ہیں:

۱۔ متناہی مفہومِ مقید ہے اور لاتنائی مطلق اور ہر مقید کے لیے مطلق ضروری ہے، کیوں کہ مطلق میں قید بڑھانے سے مقید بنتا ہے، اگر مطلق نہ ہو تو مقید موجود نہیں ہو سکتا۔ اور جب سب لوگ متناہی اور متناہی کو موجود مانتے ہیں تو اس کا وجود غیر متناہی اور لاتنائی کے وجود کے بغیر کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر لاتنائی کو باطل کیا جائے گا تو وہی باطل نہیں ہو گا، بلکہ اس کے ساتھ متناہی اور متناہی بھی باطل ہو جائیں گے۔

۲۔ برہانِ تطیق میں جو دو سلسلوں کے مبدأوں میں ایک گز کا تفاوت فرض کر کے دوسری جانب دونوں کو غیر متناہی مانا گیا ہے اور پھر ذہن میں تطیق دینی شروع کی گئی ہے، اس سے لاتنائی کو کچھ مضرت نہیں، کیوں کہ تطیق ایک ہنی حرکت ہے اور حرکت کے لیے زمانہ درکار ہے اور زمانہ متناہی میں غیر متناہی مسافت پر تماہرا حرکت متصور نہیں جو تمام

غیر متناہی سلسلہ کی تطبیق کر جائیں، اور جانب غیر متناہی میں کمی بیشی نکالیں۔ اس لیے یہ کمی بیشی مبدأ کی طرف ہی رہے گی، دوسری طرف بوجہ لاتناہی گویا مساوات ہی رہے گی، بس مبدأ کی طرف سے ایک سلسلہ کم ایک زیادہ ہو جائے گا اور اس میں کوئی خرابی نہیں، کیوں کہ ادھر تو ان کو متناہی مان ہی رکھا ہے۔

۳۔ بہاں علمی میں یہ کہنا صحیح ہے کہ غیر متناہی متناہی ساقوں کے درمیان محصور نہیں ہو سکتا، ورنہ اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا، لیکن اگر حاضر بھی غیر متناہی ہوں تو اس کے بظاہن کی کیا دلیل ہے؟ جیسے بعد متناہی میں توازنے غیر منقسمہ غیر متناہی نہیں آسکتے، مگر بعد غیر متناہی میں اجزاء غیر متناہی کا آجانا ہرگز ممنوع نہیں، اسی طرح ظرف متناہی میں مظروف غیر متناہی نہیں آسکتا، مگر ظرف غیر متناہی میں مظروف بھی غیر متناہی آسکتا ہے۔ لہذا حاضر میں بھی یہی سمجھیے کہ متناہی، حاضر غیر متناہی نہیں ہو سکتا، مگر غیر متناہی اگر حاضر غیر متناہی ہو جائے تو اس میں کیا گناہ ہے؟

صورتِ نوعیہ کا بیان

پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مطلق جسم ہیولی اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہے اور اجسامِ طبیعیہ کی مختلف انواع مثلاً آگ، پانی وغیرہ کی تشکیل میں ان دو جو ہری اجزاء کے ساتھ ایک اور چیز بھی شامل ہے جس کا نام صورتِ نوعیہ ہے۔ یہ صورت آثارِ خاصہ کا سبب بنتی ہے، مثلاً آگ کا جلانا، پانی کا بجھانا، جسم کا کسی خاص چیز میں ہونا وغیرہ۔

اور صورتِ نوعیہ کے ثبوت کی دلیل یہ ہے کہ اجسامِ طبیعیہ، آثار، مقادیر، اشکال، أحیاز اور کیفیات کے اعتبار سے بدایہ مختلف ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس اختلاف کا سبب کیا ہے؟ صرف تین احتمال ہیں: یا تو ہیولی اس اختلاف کا سبب ہو، یا صورتِ جسمیہ، یا کوئی اور چیز۔ ہیولی تو باعث نہیں ہو سکتا، کیوں کہ وہ قابل ہے اس لیے فاعل نہیں ہو سکتا۔ پھر تمام عناصر کا ہیولی ایک ہے، اس لیے وہ آثار مختلفہ کا سبب کیوں کہ ہو سکتا ہے؟

اسی طرح صورت جسمیہ بھی باعث نہیں ہو سکتی، ورنہ لازم آئے گا کہ تمام عالم کے آثار و اشکال اور مقادیر و احیاز ایک ہی ہوں، کیوں کہ تمام اجرام و اجسام کی صورت جسمیہ ایک ہے، اس لیے لامحالہ ماننا ہو گا کہ جسم میں ہیولی اور صورت جسمیہ کے علاوہ کوئی اور جزو بھی ہے جو اجسام کے تنوع کا سبب ہے، وہی جزو صورتِ نوعیہ ہے اور وہ ہیولی میں حال ہے، اس لیے ہیولی کی محتاج ہے اور ہیولی تنوع میں اس صورت کا محتاج ہے اور یہ صورت بھی جوہر ہے، کیوں کہ جس حال کی طرف محل محتاج ہوتا ہے وہ حال حال جوہری ہوتا ہے۔

مقولات کا بیان

مَفْوَلَة کے لغوی معنی ہیں: بولی ہوئی بات، اور اصطلاحی معنی ہیں: وہ چیز جو کسی دوسری چیز پر محمول ہو، یعنی اس کو دوسری چیز کے لیے ثابت کیا جائے، جیسے: زید قائم میں قائم زید پر محمول ہے، اور مقولاتِ عشرہ کو مقولات اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اجناسِ عالیہ ہیں۔ اور کلی ہیں اور اپنے ماتحت پر محمول ہوتے ہیں، یعنی دنیا میں جو بھی چیز موجود ہوگی اس پر ان دس مقولات میں سے کسی ایک کا حمل و اطلاق ضروری ہو گا، یا تو وہ جوہر ہوگی یا عرض

۔ جن عالم مفہوم کو کہتے ہیں، جیسے جیوان ایک عام مفہوم ہے جو انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ بے شمار انواع کو شامل ہے اور اس کا مقابل غیر جیوان ہے۔ پھر اس سے اوپر جسم نامی عام مفہوم ہے جو جیوان اور غیر جیوان کو شامل ہے اور اس کا مقابل جسم غیر نامی ہے۔ پھر اس سے اوپر جوہر عام مفہوم ہے جو جسم اور غیر جسم کو شامل ہے اور اس کا مقابل غیر جسم ہے۔ پھر اس سے اوپر جوہر کے مقابلہ میں اسے اپر کوئی ایسا عام مفہوم نہیں ہے جو جوہر اور عرض دونوں کو شامل ہو، اس لیے انہی کو اجناسِ عالیہ کہتے ہیں۔ مگر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دارالعلوم دیوبند نے اس سے اختلاف فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا ہے کہ جوہر و عرض سے اوپر بھی عام مفہوم ہے جو دونوں کو شامل ہے اور وہ وجود ہے جو تمام خلائق کو شامل ہے، اسی کی دو قسمیں جوہر و عرض ہیں اور وجود کا مقابل عدم ہے، پس اجناسِ عالیہ جوہر و عرض نہ ہوئے بلکہ وجود و عدم ہوئے۔ ”تقریب دلپذیر“ میں متعدد جگہ حضرت نے اس مسئلہ کو مندرجہ اور مدلل کیا ہے۔

کی کوئی قسم ہوگی، جیسے زمین جوہر ہے، اعداد کم منفصل ہیں اور کھڑا ہونا اور بیٹھنا وغیرہ وضع ہیں۔

مقولے دس ہیں، ایک جوہر اور نوع عرض، یعنی کم، کیف، این، متی، اضافہ، ملک، وضع، فعل اور افعال۔

جوہر وہ ممکن ہے جو محل کے بغیر موجود ہو سکے، یعنی وہ کسی ایسے محل کا محتاج نہ ہو جو اس کو موجود کرے، جیسے کپڑا، کتاب، قلم وغیرہ بے شمار چیزیں اسی شان کی ہیں، اس لیے یہ سب جوہر ہیں۔ اور جوہر بذاتِ خود ممکن ہوتا ہے، یعنی وہ اپنے تحریز میں کسی کے تابع نہیں ہوتا۔

پھر جوہر کی دو قسمیں ہیں: مادی اور غیر مادی (روحانی)۔

جوہر مادی: (جوہر غیر مفارق عن المادة) وہ جوہر ہے جو مادی ہو، یہ تین ہیں: ہیولی، صورت جسمیہ اور جسم طبیعی (صورت نوعیہ)۔

جوہر غیر مادی: (جوہر مفارق عن المادة) وہ جوہر ہے جو غیر مادی ہو، یہ دو ہیں: نفس اور عقل۔

نفس غیر مادی جوہر ہے، اس کا جسم سے تدبیر اور تصرف کا تعلق ہوتا ہے، یعنی وہ جسم کو پروان چڑھاتا ہے، اس کو گلنے سڑنے سے اور بگڑنے سے محفوظ رکھتا ہے اور وہ جسم میں اپنے آرڈر نافذ کرتا ہے۔ اور عقل بھی غیر مادی جوہر ہے، اس کا جسم سے تدبیر و انتظام کا تعلق نہیں ہوتا، بلکہ تاثیر کا تعلق ہوتا ہے، یعنی عقل صرف جسم پر اثر انداز ہوتی ہے۔

جوہر کے احکام

۱۔ جوہر دیر تک باقی رہ سکتا ہے، بلکہ اس کا وجود اسکے ختم ہونے کے زمانہ تک مسلسل رہ سکتا ہے۔

۲۔ جواہر میں مداخل نہیں ہو سکتا، البتہ حلول ہو سکتا ہے۔ اور ایک رائے یہ ہے کہ جوہر اگر غیر مقداری ہو جیسے بعدِ مجرد تو اس میں مداخل ہو سکتا ہے۔

۳۔ جوہر یکدم نیست سے ہست ہوتا ہے اور معدوم بھی اسی طرح ہو جاتا ہے، نیز اس کا کچھ حصہ بھی معدوم ہو سکتا ہے۔

۴۔ جوہر اگر ماذی ہو تو اسکی طرف اشارہ دییہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ یہاں ہے یا وہاں ہے۔ عرض: وہ ممکن ہے جو کسی محل میں پایا جائے، یعنی وہ پائے جانے میں، باقی رہنے میں اور ممکن ہونے میں کسی ایسے محل کا محتاج ہو جو اسکو سہارا دے، عرض بذاتِ خود اشارہ دییہ کے قابل نہیں ہوتا، البتہ بالعرض (تبعاً) اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، جیسے کپڑے کی سیاہی اور سفیدی اسی شان کی چیزیں ہیں کہ وہ نہ تو کپڑے کے بغیر پائی جاسکتی ہیں، نہ باقی رہ سکتی ہیں، نہ تحریز ہو سکتی ہیں، نہ ان کی طرف مستقلًا اشارہ کیا جاسکتا ہے، البتہ کپڑے کی تبعیت میں مشاہدیہ بن سکتی ہیں، اسی لیے یہ اعراض ہیں۔

اعراض نو ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ کم: وہ عرض ہے جو بذاتِ خود قبلِ تقسیم ہو، یعنی اس میں اجزا اور حصے فرض کیے جاسکتے ہوں۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں: کم متعلق اور کم منفصل۔

کم متعلق: وہ کم ہے جس کے اجزاء مفروضہ کے درمیان کوئی حدِ مشترک ہو، مثلاً کسی خط کو دو براہ ریا کم و بیش حصوں میں تقسیم کریں تو نیچے میں نقطہ حدِ مشترک ہو گا جو ایک حصہ کا منتہی ہو گا اور دوسرے کا مبدأ۔ کم متعلق دو چیزیں ہیں: ۱۔ مقدار ۲۔ زمانہ۔

مقدار: وہ کم متعلق ہے جس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں۔ ایسی چیزیں تین ہیں: خطِ عرضی، سطحِ عرضی اور جسمِ تعلیمی۔

زمانہ: وہ کم متعلق ہے جس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ زمانہ کے سب اجزاء

ایک ساتھ موجود اس لیے نہیں ہوتے کہ زمانہ ماضی تو گزر چکا اور مستقبل ابھی آیا نہیں، البتہ حال موجود ہے، مگر اس میں بھی اختلاف ہے کہ وہ موجود حقیقی ہے یا امرِ موجود ہو۔ اور زمانہ کم متعلق اس لیے ہے کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان آن حدِ مشترک ہے، جیسے خط کے اجزاء کے درمیان نقطہ حدِ مشترک ہے۔

کم منفصل: وہ کم ہے جس کے اجزاء مفروضہ کے درمیان کوئی حدِ مشترک نہ ہو۔ کم منفصل صرف اعداد (گنتی) ہیں۔ دس کو دو برابر حصوں میں تقسیم کریں تو دو پانچ وجود میں آئیں گے اور ان کے درمیان کوئی حدِ مشترک نہ ہوگی۔ پہلا نصف پورے پانچ پر ختم ہوگا اور دوسرا نصف چھ سے شروع ہوگا، پنج میں کچھ نہ ہوگا۔

۲۔ کیف: وہ عرض ہے جو بذاتِ خود نہ تو تقسیم کو چاہے نہ نسبت کو، جیسے شہد کی مٹھاں، کتابت کا ملکہ وغیرہ۔

فواہد قیود: پہلی قید سے ”کم“، نکل گیا، کیوں کہ وہ بالذات تقسیم کو چاہتا ہے اور دوسری قید سے عرض کے باقی مقولے نکل گئے، کیوں کہ وہ سب نسبت کو چاہتے ہیں، مثلاً اضافت، جیسے ابوقت (باپ ہونا) باپ کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، اور متی کسی زمانہ میں کسی چیز کے حاصل ہونے کی نسبت کو مقتضی ہے اور ”الذات“ کی قید اس لیے لگائی ہے کہ جو کیف بالذات تو تقسیم کو نہیں چاہتا، مگر محل کے واسطے منقسم ہوتا ہے، یعنی بالعرض تقسیم کو قبول کرتا ہے، وہ کیف تعریف سے خارج نہ ہو جائے۔

پھر کیف کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ وہ کیفیت: جس کا حواس ظاہرہ سے اور اک کیا جاسکے، جیسے شہد کی مٹھاں اور سمندر کے پانی کا کھارا پن (یہ دو مثالیں انفعالیت یعنی کیفیتِ راخنہ کی ہیں جو جلدی ختم نہیں ہوتی) اور خوف زدہ کے چہرے کی زردی اور شرمدہ کے چہرے کی سرفی (یہ دو مثالیں انفعال یعنی کیفیتِ غیر راخنہ کی ہیں جو جلدی سے ختم ہو جاتی ہے)۔

۲۔ **نفسانی کیفیت** یعنی حال اور ملک۔

حال: وہ کیفیت ہے جو جلد ختم ہو جائے، جیسے کتابت ابتدائی مرحلہ میں، اگر اس کی مزاولت چھوٹ جائے تو وہ کیفیت ختم ہو جائے گی اور کتابت فن بھول جائے گا۔

ملک: وہ کیفیت ہے جو جلد ختم نہ ہو اور یہ بات اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کوئی کام بار بار کیا جائے اور نفس اس کا مشاق اور خونگر ہو جائے، جیسے کتابت فن میں مہارت پیدا ہونے کے بعد ملکہ بن جاتی ہے۔

۳۔ وہ کیفیتیں جو یا تو کم متعلق کیسا تھا خاص ہوں، جیسے شکل کا مثلث یا مربع ہونا، یا کم منفصل کے ساتھ خاص ہوں جیسے عددا کا جفت، طاق، مساوی یا زیادہ ہونا۔

شکل مثلث: تین ضلعوں والی شکل: 

شکل مربع: چار ضلعوں والی شکل: 

ضلع: وہ خط جو شکل مثلث و مربع وغیرہ کو گھیرتا ہے۔

۴۔ استعدادی کیفیتیں، یعنی وہ طاقت اور کمزوری جو انسان وغیرہ میں پیدا ہوتی ہے۔

۵۔ **این**: وہ عرض ہے جو کسی جسم کو کسی مکان میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً آدمی کا مسجد میں ہونا، درگاہ میں ہونا، گھر میں ہونا وغیرہ اور اس حالت کے بارے میں این (کہاں) سے سوال کیا جاتا ہے، جیسے این زید؟ زید کہاں ہے؟ جواب: مسجد میں ہے یا گھر میں ہے وغیرہ۔

۶۔ **متی**: وہ عرض ہے جو کسی جسم کو کسی معین زمانہ میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً مسافر کا جمع کو آنا، اور اس حالت کے بارے میں متی (کب) سے سوال کیا جاتا ہے، جیسے متی یَقْدَمُ زَيْدٌ؟ زید کب آئے گا؟ جواب: جمع کو۔

۵۔ اضافت: دو چیزوں کے درمیان وہ نسبت و تعلق ہے جس کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہے، جیسے باپ ہونا اور بیٹا ہونا نسبتیں ہیں، باپ ہونے کو اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب بیٹا ہونا پہلے سمجھیں، اسی طرح بیٹا ہونا اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے جب پہلے باپ ہونا سمجھ لیں۔

وضاحت: بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا سمجھنا دو کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، وہ باتیں از قسم اضافت و نسبت کہلاتی ہیں، مثلاً فوقيت، تحسیت، ابوت، بُوت، ملاقات، اتصال، انفال، محبت، عداوت، زوجیت، اخوت وغیرہ، اس قسم کے مضافیں ہیں کہ جب تک اور دو چیزوں کا وجود نہ مانا جائے ان کا وجود نہیں ہو سکتا اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جائے تب تک ان نسبتوں کا تصور نہیں ہو سکتا۔ فوقيت و سمجھنے کے لیے ایک وہ چیز چاہیے جس کو اور پر کہیں، دوسرا وہ چیز چاہیے جس کی نسبت اس کو اور پر کہہ سکیں، علی ہذا القياس تحسیت کو سمجھیے۔ اسی طرح ابوت کو سمجھنے کے لیے اول وہ شخص چاہیے جس کو باپ کہیں، دوسرا وہ شخص چاہیے جس کی نسبت اس کو باپ کہیں، یعنی اس کا بیٹا، علی ہذا القياس بُوت کو سمجھیے۔ ایسے ہی ملاقات کے لیے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے: ایک تو ملاقات کرنے والا، دوسرا وہ جس سے ملاقات کی جائے۔

۶۔ ملک: وہ حالت ہے جو جسم کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کوئی چیز اس کا احاطہ کرے اور وہ حالت جسم کے ساتھ منتقل بھی ہو، جیسے پگڑی باندھنے سے اور کرتا پہننے سے حاصل ہونے والی حالت۔ اور احاطہ کرنے والی چیز فطری بھی ہو سکتی ہے، جیسے حیوان کی کھال، اور غیر فطری بھی ہو سکتی ہے جیسے کرتا، نیز سارے کچھ کھانے کے احاطہ بھی کر سکتی ہے، جیسے لمبا چوڑا کپڑا جو سارے بدن کو ڈھانپ لے، اور جسم کے کچھ حصہ کا احاطہ بھی کر سکتی ہے جیسے انگوٹھی انگلی کے کچھ حصہ کا احاطہ کرتی ہے۔ غرض یہ سب ہی صورتیں ملک ہیں۔

نوت: این میں بھی مکان جسم کا احاطہ کرتا ہے، مگر وہ جسم کے ساتھ منتقل نہیں ہوتا اس لیے وہ ملک سے خارج ہو گیا۔

۷۔ ضع: وہ حالت ہے جو کسی چیز کو خود اس کے اجزاء کی نسبت سے اور امور خارجیہ کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے، جیسے کھڑا ہونا اور بیٹھنا۔

ضاحت: وضع میں دو چیزیں دیکھی جاتی ہیں: ایک خود چیز کے اجزاء کی باہمی نسبت، یعنی اجزاء کا ایک دوسرے سے قریب ہونا، بعید ہونا، محاذات میں ہونا یا پڑوں میں ہونا وغیرہ دوسری امور خارج سے اجزاء کی نسبت، مثلاً اعضا کا آسمان یا چھت کی طرف ہونا یا زمین کی طرف ہونا۔ دیکھیے کھڑے ہونے میں سر، ٹانگوں سے دور ہو جاتا ہے اور چھت اور آسمان سے قریب ہو جاتا ہے۔ اور بیٹھنے کی صورت میں اس کے برعکس ہوتا ہے اس کو وضع کہتے ہیں۔

۸۔ فعل: وہ حالت ہے جو کسی چیز کو دوسری چیز میں اثر انداز ہوتے وقت پیش آتی ہے، جیسے مارنے والے کو مارتے وقت اور کائیں والی چیز کو کائیتے وقت اور گرم کرنے والی چیز کو گرم کرتے وقت جو تاثیری حالت پیش آتی ہے اس کا نام فعل ہے۔

۹۔ انفعال: وہ حالت ہے جو کسی چیز کو دوسری چیز سے اثر قبول کرتے وقت پیش آتی ہے، جیسے مضر و بیت کی حالت میں، اور کئنے والی چیز کو کلتے وقت اور گرم ہونے والی چیز کو گرم ہونے کی حالت میں جو تاثیری حالت عارض ہوتی ہے اس کا نام انفعال ہے۔

تقابل کا بیان

تقابل، تناقض اور مقابلہ مترادف الفاظ ہیں اور ان کے معنی ہیں: دو چیزوں کا ایسا ہونا کہ ایک وقت میں، ایک محل میں، ایک جہت سے دونوں کا اجتماع محال ہو، جیسے سیاہی اور سفیدی، البتہ مختلف جہتوں سے اجتماع ہو سکتا ہے، جیسے زید میں کسی کے اعتبار سے ابوت

ہوا اور کسی کے اعتبار سے بہوت ہو تو یہ درست ہے۔

تفاہل کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ تفاہل اضافہ ۲۔ تفاہل تضاد ۳۔ تفاہل عدم و ملکہ ۴۔ تفاہل ایجاد و سلب۔

۱۔ **تفاہل اضافہ:** یہ ہے کہ متفاہلین وجودی ہوں اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہ ہو، جیسے: سیاہی اور سفیدی، گرمی اور سردی۔ اور وجودی کا مطلب یہاں یہ ہے کہ نفی اس کے مفہوم کا جزو نہ ہو، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو، پس وجودی اور موجود میں عام خاص متعلق کی نسبت ہے۔ موجود خاص ہے اور وجودی عام ہے، جیسے خلا، عنقا پرندہ اور شریک الباری وجودی چیزیں ہیں، کیوں کہ حرف نفی ان کے مفہوم کا جزو نہیں ہے، مگر یہ چیزیں موجود نہیں ہیں۔

اور جمع نہ ہو سکنے کا مطلب یہ ہے کہ عقل ان کے اجتماع کو درست قرار نہ دے۔ نفس الامر میں اجتماع کا محال ہونا مراد نہیں ہے، کیوں کہ دو باتیں کبھی ایسی ہوتی ہیں کہ نفس الامر میں وہ ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں جیسے علم اور موت، مگر ان دونوں میں کوئی تفاہل نہیں ہوتا، کیوں کہ عقل ان کے اجتماع کو نادرست قرار نہیں دیتی۔

۲۔ **تفاہل تضاد:** یہ ہے کہ متفاہلین وجودی ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے: ابوت و بنت۔

۳۔ **تفاہل عدم و ملکہ:** یہ ہے کہ متفاہلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت ہو، جیسے بینا اور نابینا۔ اول وجودی ہے اور دوام عدمی کیوں کہ اس کے مفہوم میں ”نا“ داخل ہے، مگر نابینا وہی کہلاتا ہے جو بینا ہو سکتا ہو، دیوار کو نابینا کوئی نہیں کہتا۔

۴۔ اگر متفاہلین دونوں عدمی ہوں تو وہ ان چار ہی میں داخل ہیں، کیوں کہ متفاہلین میں سے ایک عدمی ہو یا دونوں عدمی ہوں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ (اصن الکلام: جس، ۸۶، ملخا)

۵۔ اس کی مزید تفصیل اعراض کے بیان میں اضافت کے بیان میں گزر چکی ہے۔

۲۔ **مقابل ایجاد و سلب**: یہ ہے کہ مقابلمیں میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی، اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت نہ ہو، جیسے انسان اور لا انسان، اول وجودی ہے دوم عدمی، کیوں کہ اس کے مفہوم میں ”لا“، داخل ہے اور لا انسان جیسے فرس، بقر، غنم وغیرہ ہمیشہ لا انسان ہی رہیں گے، وہ کبھی بھی انسان نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح زید انسان اور زید لیس بہانسائیں پہلا قضیہ موجہ ہے، اس لیے وجودی ہے اور دوسرا سالہ ہے، اس لیے عدمی ہے، اور سالہ ہمیشہ سالہ ہی رہے گا، وہ موجہ نہیں ہو سکتا۔

حلول کا بیان

حلول: (پہلے دو حروف کے پیش کے ساتھ) **حَلَّ يَحْلُّ** (حاء کے پیش کے ساتھ) کا مصدر ہے، جس کے انگوی معنی میں: ایک چیز کا دوسری چیز میں اتنا۔ اور اس کی تعریف میں تکھما کا بڑا اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

پہلی تعریف: حلول یہ ہے کہ ”ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ خاص ہو جائے اور اس میں سراہیت کر جائے“، یعنی حال محل کے ہر ہر جزو میں پایا جائے، جیسے آگ انگارے کے ہر ہر جزو میں اور عرقی گلاب گلاب کے پھول کے ہر ہر جزو میں پایا جاتا ہے۔

اس تعریف پر اشکال یہ ہے کہ نقطہ کا خط میں حلول ہے، مگر وہ اس کے ہر ہر جزو میں نہیں پایا جاتا، کیوں کہ نقطہ خط کے کنارے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح ابوت اور بنت آدمی میں حلول کیے ہوئے ہیں، مگر وہ اس کے ہر ہر جزو میں تحقیق نہیں ہیں کہ آدمی کی تقسیم سے وہ بھی منقسم ہو جائیں۔

دوسرا تعریف: حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہونا ہے کہ ان میں سے ایک کی طرف جو اشارہ کیا جائے وہی اشارہ بعینہ دوسری چیز کی طرف بھی ہو۔ اس تعریف پر تین اعتراض ہیں:

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ مجردات یعنی عقول و نفوس میں ان کے اعراض یعنی صفات جیسے علوم، شجاعت، سناوت وغیرہ حلول کیے ہوئے ہیں، مگر ان پر تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ مجردات کی طرف اشارہ صیہ نہیں کیا جاسکتا، اشارہ عقلیہ کیا جاسکتا ہے، مگر اس میں اتحاد ضروری نہیں ہے، عقل آسانی سے دو چیزوں میں امتیاز و تفریق کر سکتی ہے۔

دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ اطراف یعنی نقط، خط اور سطح کا ان کے محل یعنی خط، سطح اور جسم میں حلول ہے، مگر ان پر بھی تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ طرف کی طرف اشارہ اور ہے اور ذی طرف اور۔

تیسرا اعتراض: یہ ہے کہ یہ تعریف اطرافی متدالہ پر صادق آتی ہے، مثلاً دو طرف سے دو خط آرہے ہوں اور ان کے سرے مل جائیں تو نقطوں میں مداخلہ ہوگا، اس پر حلول کی مذکورہ تعریف صادق آتی ہے، کیوں کہ دونوں نقطوں کی طرف ایک ہی اشارہ ہوگا، حالاں کہ یہ مداخلہ ہے، حلول نہیں ہے۔ اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اور پہلے دو اعتراضوں کا حاصل یہ تھا کہ تعریف اپنے افراد کے لیے جامع نہیں ہے۔

تیسرا تعریف: حلول یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز میں اس طرح پائی جائے کہ دونوں کی طرف ایک ہی تحقیقی یا تقدیری اشارہ ہو سکے، تحقیقی اشارہ کی مثال: سفید کپڑے میں سفیدی اور کپڑے کی طرف حقیقتاً ایک ہی اشارہ ہوتا ہے۔ اور تقدیری اشارہ کی مثال: مجردات (عقل و نفوس) اور ان کے علوم و صفات کی طرف اشارہ تقدیراً ایک ہوتا ہے، یعنی اس کو ایک اشارہ مان لیا جاتا ہے۔

اس تعریف پر اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی جسم کسی مکان میں حاصل ہوتا ہے تو جسم اور مکان دونوں کی طرف ایک ہی اشارہ ہوتا ہے، حالاں کہ یہ حلول نہیں ہے، پس یہ تعریف

بھی دخول غیر سے منع نہ رہی۔

چوتھی تعریف: متاخرین حکما کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ وہ خصوصی تعلق ہے جس کی بنا پر مختص کا صفت بننا اور مختص بہ کا موصوف بننا صحیح ہو۔ مثلاً سفیدی کا جسم سے ایک خصوصی تعلق ہے جس کی بنا پر سفیدی کو صفت بنانا اور جسم کو موصوف بنانا اور ”سفید جسم“ کہنا درست ہے۔

فاائدہ: اصطلاح میں صفت بننے والی چیز کو حال اور موصوف بننے والی چیز کو محل کہتے ہیں۔ پھر محل اگر پائے جانے میں حال کا محتاج ہو تو اس کو محل اور ہیولی کہتے ہیں اور حال کو حال جو ہری اور صورت جسمیہ کہتے ہیں، اور اگر محل پائے جانے میں حال کا محتاج نہ ہو تو اس کو موضوع اور حال کو عرض کہتے ہیں۔

حلول کی قسمیں: پھر حلول کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ حلول سریانی ۲۔ حلول طریانی۔

حلول سریانی: یہ ہے کہ حال محل کے ہر ہر جزو میں سراہیت کیے ہوئے ہو۔ سراہیت کرنے والے جزو کو حال (ساری) اور جس جزو میں سراہیت کیے ہوئے ہے اس کو محل (مسروی) کہتے ہیں، جیسے سفیدی کا کپڑے میں اور عرق گلاب کا گلاب کے پھول میں حلول سریانی ہے۔ یہی بات اس طرح بھی کہی جاسکتی ہے کہ حلول سریانی دو چیزوں کا اس طرح ایک ہو جانا ہے کہ جو اشارہ ایک کی طرف کیا جائے وہی اشارہ بعینہ دوسری چیز کی طرف بھی ہو۔ مثال مذکور میں جو اشارہ کپڑے اور گلاب کے پھول کی طرف کریں گے وہی اشارہ اس کی سفیدی اور عرق گلاب کی طرف بھی ہو گا۔ اسی طرح اس کا برعکس ہے کہ سفیدی اور عرق گلاب کی طرف جو اشارہ کیا جائے گا وہی کپڑے اور گلاب کے پھول کی طرف بھی ہو گا۔

۱۔ نظریان مصدر ہے اور لفاظ کثوری میں پختختین کی صراحت ہے، اسی طرح نظریان بھی پختختین ہے، پس اول کو بضم السین و سکون الراء اور ثانی کو بضم الطاء و سکون الراء پڑھنا غلط ہے۔

حلول طریانی: یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسری کے لیے ظرف (برتن) ہو، جیسے صراحی میں پانی کا حلول اور خط میں نقطہ کا حلول طریانی ہے۔

مداخل کا بیان

مداخل کے لغوی معنی ہیں: ایک چیز کا دوسری چیز میں گھنسنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: ایک چیز کا دوسری چیز میں اس طرح مل جانا کہ جنم اور مقدار میں کوئی اضافہ نہ ہو۔ یعنی انفرادی حالت میں ہر ایک کا جو جنم اور ہر ایک کی جو مقدار تھی، ملنے کے بعد مجموعہ کا جنم اور مقدار بھی وہی رہے، اس میں کوئی اضافہ نہ ہو، جیسے دو خطوں کے سروں کے ملنے سے نقطوں میں مداخل ہوتا ہے۔

قاعدہ: فلاسفہ کے نزدیک جواہر میں مداخل باطل ہے، یعنی دو جسموں میں مداخل نہیں ہو سکتا، صرف اعراض میں مداخل جائز ہے، جیسے خط کا سرا فلاسفہ کے نزدیک نقطہ عرضیہ ہے، پس دونقطوں میں مداخل ہو سکتا ہے۔

رہایہ مسئلہ کہ اگر جو ہر مجرم عن المادہ ہو جیسے نقوس تو ان میں مداخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے اور حق یہ ہے کہ مداخل ہو سکتا ہے۔ ارواح و نقوس کا اجسام میں مداخل ہے، اسی طرح علوم و صفات کا مجردات (عقول وغیرہ) میں مداخل ہے اور جو حضرات اس کو مداخل نہیں مانتے وہ اس کو حلول کہتے ہیں۔

شکل کا بیان

شکل کے لغوی معنی ہیں: کسی چیز کی صورت۔ اور حکما کی اصطلاح میں: شکل اس بیت کو کہتے ہیں جو کسی مقدار کو اس وقت عارض ہوتی ہے جب اس کا ایک یا چند خطوط احاطہ کریں، بشرطیکہ احاطہ مکمل ہو، جیسے کہ ایک خط کے احاطہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی شکل یہ ہے: ○ اور نصف کرہ دو خطوں کے احاطہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس

کی شکل یہ ہے: اور مثلث میں خطوں کے احاطہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مکمل احاطہ کرنے کی قید زاویہ کونکانے کے لیے ہے۔ اور زاویہ کی تین قسمیں ہیں: زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ اور زاویہ منفرجه۔ زاویہ قائمہ یہ ہے:

شکل کا ثبوت: ہر جسم کے لیے کوئی خاص شکل ہونا ضروری ہے، کیوں کہ جب کوئی خاص جسم مُخلٰٰی بالطبع فرض کر لیا جائے تو وہ یا متناہی ہو گا یا غیر متناہی۔ غیر متناہی تو اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اس کا ابطال ہو چکا، اس لیے لامحالہ متناہی ہو گا۔ اور متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو ایک یا چند خطوط گھیریں، پس اس سے جسم کو جو بیت حاصل ہوگی وہی اس کی شکل ہوگی۔

فائدہ: جسم من حیث ہو ہو متناہی کو نہیں چاہتا، ورنہ غیر متناہی جسم کا تصور ہی محال ہوتا، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، جسم کو اولاً غیر متناہی فرض کر لیا جاتا ہے، پھر بربان سے عدم متناہی کو باطل کیا جاتا ہے۔ اگر جسم کی ماہیت ہی متناہی کو متفضی ہوتی تو اقامت بربان کی کیا ضرورت تھی؟ البتہ مطلق جسم کی انواع مثلاً آگ، پانی، مٹی، آسمان وغیرہ خاص خاص مقداروں اور مخصوص مراتبوں کو چاہتی ہیں، اسلیے ان انواع کا متناہی ہونا ضروری ہے۔

شکل طبعی اور قسری: اس کے بعد جاننا چاہیے کہ ہر شکل کے لیے کوئی علّت فاعلیہ ہوئی ضروری ہے اور وہ جسم سے کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ہم نے جسم کو مُخلٰٰی بالطبع فرض کیا ہے، لامحالہ کوئی امر داخل علّت ہو گا۔ اب تین احتمال ہیں: ہیولی علّت فاعلیہ ہو، یا صورت جسمیہ، یا خود جسم کی طبیعت، اول دو احتمال باطل ہیں، کیوں کہ ہیولی قابل ہے، اس میں صرف قوت قبول ہے، قوت فاعلیت نہیں ہے اور صورت جسمیہ تمام اجسام کی مشترک ہے، اس لیے اس کو شکل کے لیے علّت بنانے کی صورت میں تمام

اجسام میں شکل کا اشتراک لازم آئے گا جو بادہتہ باطل ہے۔ پس لامحالہ جسم کی طبیعت ہی شکل کے لیے علت فاعلیہ ہوگی تو شکل بھی طبی ہوگی۔ غرض ہر جسم کے لیے ایک شکل طبی ہوتی ہے جس پر وہ جسم رہتا ہے، بشرطیکہ اس کو قاصر نہ بد لے۔

اور جس صورت میں شکل طبی کو قاصر بدل دے تو جب تک قاصر قوی ہے اور وہ شکل طبی کے ازالہ پر قادر ہے جسم شکلِ غیر طبی کو قبول کیے رہے گا، مگر جوں ہی قاصر زائل ہو گا اور دیگر کوئی مانع بھی موجود نہ ہوگا تو جسم اپنی اصلی شکل پر لوت آئے گا۔ مانع نہ ہونے کی قید اس لیے لگائی ہے کہ بعض مرتبہ قاصر ہٹ جاتا ہے، مگر جسم اپنی اصلی شکل پر نہیں لوٹتا، کیوں کہ وہاں کوئی مانع موجود ہوتا ہے، مثلاً زمین کی شکل طبی گڑوی ہے، مگر سیلا ب وغیرہ کی وجہ سے اس میں گڑھے پڑ جاتے ہیں اور ہوا سے جگد جگد ریت کے تودے کھڑے ہو جاتے ہیں، پھر قاصر ہٹ جاتا ہے، مگر زمین کی صورت حال نہیں بدلتی، کیوں کہ زمین میں یوست (خنکی) ہے۔ یہ یوست اس شکلِ قسری کی حفاظت کرتی ہے اور زمین کو شکل طبی کی طرف نہیں لوٹنے دیتی۔

مکان کا بیان

مکان اسہم ظرف بمعنی جگہ ہے، لغت میں اس کے دو معنی ہیں:

- ۱۔ وہ جس میں کوئی چیز رکھی جائے، جیسے صراحی پانی کے لیے مکان ہے۔
- ۲۔ وہ جس پر کوئی چیز لگکی جائے، جیسے زمین چار پانی کے لیے مکان ہے، کیوں کہ وہ زمین پر لگکی جاتی ہے۔

اور مکان کی ماہیت میں حکما کا اختلاف ہے، مشہور مذاہب تین ہیں:

- ۱۔ حکماء مثائیہ کے نزدیک مکان کہتے ہیں گھیرنے والے جسم کی اندر وہی سطح کو جو گھیرے ہوئے جسم کی باہری سطح سے ملی ہوئی ہو، جیسے پانی سے بھرا ہوا گلاس، اس

میں پانی کا مکان گلاس کی اندر ورنی سطح کا اتنا حصہ ہے جو پانی سے ملا ہوا ہے۔ اور جو پانی سے اوپر ہے وہ پانی کا مکان نہیں ہے۔

۲۔ حکماء اثر اقینین کے نزدیک مکان بعد مجرد کا نام ہے، یعنی مکان وہ امتداد ہے جو جوہر ہے اور غیر مادی ہے، جسکے اندر جسم ساتا ہے، اس طرح کہ جسم کا طول، عرض اور عمق بعد مجرد کے طول، عرض اور عمق میں حلول (سرایت) کر جاتے ہیں، مثلاً صراحی میں جو خلا ہے جو کسی بھی مشغول کرنے والی چیز سے خالی ہے یہ بعد مجرد ہے اور موجودہ نفس ہے، یعنی اپنے پائے جانے میں صراحی کا محتاج نہیں ہے۔ جب اس خلا میں پانی بھر دیا جائے تو پانی کے ابعادِ ثالثہ اس بعد کے ابعادِ ثالثہ میں سرایت کر جائیں گے۔ پس بعد کا اتنا حصہ جو پانی کے مساوی ہے پانی کا مکان ہے۔

۳۔ متكلمین کے نزدیک بھی مکان بعد مجرد ہی ہے، مگر ان کے نزدیک وہ بعد موجود نہیں ہے، بلکہ امرِ موجود ہو ہم ہے، یعنی خیال میں آنے والی ایک چیز ہے، مثلاً صراحی جب متنمکن (پانی وغیرہ) سے خالی ہو تو اس میں ایک خلا محسوس ہوتا ہے، جب اس خلا میں پانی وغیرہ کے ہونے کا لحاظ کر لیا جائے تو اس کا نام مکان ہے۔ متكلمین کے نزدیک خلامکن ہے۔

وضاحت: مکان کی حقیقت کیا ہے؟ یہ فلسفہ کا نہایت اہم مسئلہ ہے۔ عام لوگ مکان کو جانتے ہیں، گواں کی جامع مانع تعریف نہ بتلا سکیں، اس لیے یہ مسئلہ بدیہی ہے، شدت بدراہت سے نظری ہو گیا ہے۔ اتنی بات تو بدیہی اور متفق علیہ ہے کہ مکان ایک امرِ واقعی ہے، کیوں کہ اس کو جسم بھرتا ہے اور اس سے منتقل ہوتا ہے اور اس کی طرف منتقل ہوتا ہے اور جس چیز میں یہ اوصاف ہوں وہ اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے اور جو چیز اشارہ حسیہ کو قبول کرے وہ امرِ واقعی ہوتی ہے، محض اختراعی نہیں ہو سکتی۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ مکان امرِ واقعی ہے تو اب جاننا چاہیے کہ نقطہ اور خط مکان نہیں

ہو سکتے، کیوں کہ نقطہ تو کسی جہت میں منقسم نہیں ہے اور خط صرف ایک جہت میں منقسم ہے، اور جو چیزیں ایسی ہوں وہ ایسی چیز کا مکان کیوں کر ہو سکتی ہیں جو چھاتِ ٹلاش میں منقسم ہے؟ اب صرف دو احتمال رہ جاتے ہیں: ایک سطح کا، دوسرا جسم کا۔ مشائیں نے پہلا احتمال لیا ہے اور اشراقیین اور متكلمین نے دوسرا۔

مشائیہ کے نزدیک مکان سطح کا نام ہے، مگر یہ سطح جسم ممکن میں حلول کرنے والی نہیں ہو سکتی، ورنہ جسم ممکن کے انتقال کے ساتھ مکان بھی منتقل ہو جائے گا وہو کم اتری، بلکہ وہ جسم حاوی میں حلول کرنے والی ہوگی، پھر جسم حاوی کی بھی ظاہری (پیرونی) سطح نہیں ہو سکتی، کیوں کہ وہ جسم ممکن سے مماس (ملنے والی) نہیں ہے اور مکان کے لیے مماس ہونا ضروری ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مکان جسم حاوی کی باطنی (اندرونی) سطح ہے جو جسمِ جسم کی ظاہری سطح سے ملی ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات بھی طلب کو جان لینی چاہیے کہ جو اجسام فضائیں ہیں ان کے لیے جسم حاوی وہ ہوا ہے جو ان کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔

اور حکماءِ اشراقیہ کے نزدیک مکان میں بھی جسم ممکن کی طرح العادِ ٹلاش ضروری ہیں، پس سطحِ مکان نہیں ہو سکتی، بلکہ مکان بعدِ مجرد ہے جو موجود ہے، اس لیے کہ اگر بعدِ ماذی ہو تو تداخلِ بعدِ دین لازم آئے گا اور تداخلِ محال ہے اور وہ بعدِ جو ہر قائم بذاته ہوگا، ممکنات بدلتے رہیں گے اور مکان بعینہ باقی رہے گا۔

اور متكلمین کے نزدیک وہ بعدِ امرِ موہوم ہے جس کو جسم علی سبیلِ التوہم بھرتا ہے۔

مذاہبِ ٹلاش پر تنقید: تینوں مذاہبِ قابلِ تنقید ہیں۔ مشائیہ کے مذاہب پر دو اعتراض وارو ہوتے ہیں:

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ جس دلیل سے نقطہ اور خط کا مکان ہونا باطل ہے اسی دلیل سے سطح کا مکان ہونا بھی باطل ہے، یعنی جسم ممکن میں العادِ ٹلاش ہیں، پس اس کا مکان بھی اسی

تماش کا ہونا چاہیے۔ فقط جس میں کوئی بعد نہیں، خط جس میں صرف ایک بعد ہے اور سطح جس میں صرف دو بعد ہیں جسم کے لیے جس میں ابعادِ ثلاش ہیں مکان نہیں ہو سکتے۔

دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ فلکِ الافق کے لیے مکان کیا ہوگا؟ کیوں کہ اس سے پرے کوئی جسم ہے ہی نہیں جو اس کے لیے حاوی ہو، اور وہ تعریف کس کام کی جس کی رو سے وہ عظیم مخلوق مکان سے محروم رہ جائے جو فلسفہ کے خیال میں سارا جہاں گھوما رہی ہے؟ اور اشراقیہ کے مذهب پر یہ اعتراض ہے کہ بعدِ مجرد کا وجود ہی محال ہے، کیوں کہ امتداد اپنی طبیعت اور فطرت سے مادہ کی طرف محتاج ہے، پھر یہ کب جائز ہے کہ اس کے افراد کہیں تو مادہ کے محتاج ہوں اور کہیں مادہ سے مجرد؟ اور اگر بالفرض بعدِ مجرد کا وجود مان لیا جائے تو اس کو مکان قرار دینے کی صورت میں تداخل بعدِ دین لازم آئے گا اور دو بعدوں کا اس طرح مل جانا کہ جنم وغیرہ کچھ نہ بڑھے بدابہت باطل ہے۔ اور یہ خیال کہ بعدِ مادی کا بعدِ مجرد میں تداخل محال نہیں ہے اس وقت صحیح ہے جب کہ بعدِ مجرد بالکل یہی ولی سے مجرد ہو اور زیر بحث بعدِ مجردات اور مادیات کے درمیان مثل برزخ کے ہے، یعنی نہ تو من کل الوجوه مادیات کی طرح ہے، اس لیے کہ وہ ہی ولی اولی سے مجرد ہے اور نہ من کل الوجوه مجردات کی طرح ہے، اس لیے کہ ہی ولی ثانویہ کو چاہتا ہے۔ غرض انتہاء تداخل کا منشاء عظیم و امتداد ہے اور وہ اس بعدِ مجرد میں بھی موجود ہے، اس لیے یہاں بھی تداخل باطل ہے۔

اور متكلمین کے مذهب پر یہ سوال ہے کہ امرِ موهوم سے کیا مراد ہے؟ لاشےِ محض یا کچھ اور؟ اول اس لیے مراد نہیں ہو سکتا کہ مکان اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مثلاً کم و بیش ہونا، چھوٹا بڑا ہونا اور اگر امرِ موهوم واقع میں کوئی شے ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ خارج میں بخسہ موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو خلافِ مفروض ہے اور اگر وہ بذاتِ خود موجود نہیں ہے بلکہ اس کا منشاءِ انتہاء خارج میں موجود ہے تو حقیقتاً مکان وہ منشاء ہو گا نہ کہ بعدِ موهوم۔

چیز کا بیان

جمهور حکما کے نزدیک چیز اور مکان ایک ہی چیز ہیں اور بعض لوگ چیز کو مکان بمعنی سطح سے عام مانتے ہیں، کیوں کہ فلک الافق کے لیے چیز تو ہے مگر مکان نہیں ہے، اس لیے کہ فلکِ اعظم سے پرے کوئی ایسا جسم نہیں ہے جو اس کو گھیرے ہوئے ہو۔ ان حضرات کے نزدیک چیز وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اجسام اشارہ حیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں، خواہ ممتاز کرنے والی چیز مکان ہو یا کوئی خاص وضع اور ہیئت۔ پس فلک الافق کا چیز اس کا تمام اجسام سے اوپر ہونا ہے، کیوں کہ یہی چیز اس کو دوسرے اجسام سے ممتاز کرتی ہے۔

پھر چیز کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ چیز طبعی ۲۔ چیز قسری

چیز طبعی: وہ چیز ہے جو جسم کی ذات کے مناسب ہو، یعنی جسم کو اس میں قرار و سکون حاصل ہو، اور وہ کسی کے ہٹائے بغیر وہاں سے ہٹانا نہ چاہے، جیسے زمین پر پڑا ہوا پھر چیز طبعی میں ہے۔

چیز قسری: وہ چیز ہے جو جسم کی ذات کے مناسب نہ ہو، یعنی جسم کو اس میں قرار و سکون نہ ہو، وہ کسی خارجی قوت ہی کی وجہ سے مجبوراً وہاں ہو، جیسے فضا میں ہوا جی ہجہ یا فضا میں اچھا لہا ہوا پھر چیز قسری میں ہیں، اور اس کا نام چیز قسری اس لیے ہے کہ وہ قاسر یعنی مجبور کرنے والی چیز کی وجہ سے ہے۔

خلا اور ملا کا بیان

خلا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: خالی گکہ۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: وہ خالی گکہ جو ہمیں آسمان و زمین کے درمیان، اسی طرح خالی صراحی وغیرہ میں محسوس ہوتی ہے، جب

کہ اس میں کسی جسم کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے، یعنی مکان کا ہر قسم کے ممکن سے خالی ہونا خلا ہے، مثلاً دو صراحیاں قریب قریب رکھی ہوں، مگر وہ ایک دوسرے نے لگی ہوئی نہ ہوں نہ ان کے درمیان کوئی چیز ہو تو آپ کو دونوں صراحیوں کے درمیان ایک امتداد محسوس ہو گا جس کو کوئی بھی جسم بھر سکتا ہے، لیکن ابھی وہ ہر شاغل سے خالی ہے، یہی بعد خلا ہے۔ خلا متنکمین کے نزدیک ممکن ہے اور فلاسفہ کے نزدیک محال ہے۔

ملا بھی مصدر ہے جس کے انوی معنی ہیں: بھرنا۔

اور اصطلاحی معنی دو ہیں:

۱۔ جسم کو ملائکہ ہتے ہیں، کیوں کہ وہ مکان کو بھرتا ہے۔

۲۔ وہ خلا جو خیال میں آتا ہے اس میں جسم ہونے کے لحاظ کے ساتھ ملا ہے، اس لیے کہ وہ جسم سے بھرا جاتا ہے۔

الملا المتشابه: وہ جسم ہے جو امور مختلفۃ الحقائق سے مرکب نہ ہو۔

وضاحت: اس امر میں اختلاف ہے کہ مکان کا متنکن سے خالی ہونا ممکن ہے یا ممتنع؟ متنکمین کے نزدیک ممکن ہے اور حکماء مثاشیہ اور اشراقيہ کے نزدیک محال ہے، کیوں کہ اگر مکان متنکن سے خالی ہو گا تو اس میں جو حشو ہے کیا وہ لاشے محسن ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، کیوں کہ وہ متصف بالصغر والکبر والزیادة والنقصان ہوتا ہے اور یہ اوصاف واقعیہ ہیں اور لاشے محسن اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی، پس لامحالہ وہ حشو کوئی شے ہوگی، پس خلا ملائکہ ہو گیا، اور ہوا گومبڑہ ہو مگر موجود ہے، غبارے میں ہوا بھرنے سے پھول جاتا ہے، پنکھے کی تحریک سے ہوا محسوس ہوتی ہے، اس لیے ہر جگہ ہوا موجود ہے، جس نے کہیں خلا چھوڑا ہی نہیں۔ اور متنکمین خلا کے اس لیے قائل ہیں کہ ان کے نزدیک مکان ہی امر موبہوم ہے، پھر اس کا کسی چیز سے بھرا ہوا ہونا کیا ضروری ہے؟ مکان ایک امر اعتبری ہے، پس اس کو شاغل سے خالی بھی مان سکتے ہیں۔

حرکت و سکون کا بیان

حرکت کے لغوی معنی ہیں: سکون سے نکلنا۔ اور عرفی معنی ہیں: جسم کا یا جسم کے اجزاء کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا، جیسے کسی کا گھر سے مسجد جانا، یا چکلی کا حرکت کرنا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت کے معنی ہیں: کسی چیز کا تدریجی طور پر قوت سے فعل میں آنا، جیسے پانی کا بہ تدریج سرد یا گرم ہونا۔ اگر تبدیلی یکبارگی ہو تو اس کا نام کون و فساد ہے، جیسے پانی کا ہوا (بھاپ) ہونا۔ اور مثکامین کے نزدیک حرکت کہتے ہیں: کسی چیز کے ایک جگہ میں ہونے کو، اس کے بعد کہ پہلے وہ چیز دوسری جگہ میں تھی۔

تشریح: شے موجود یا تو تمام وجوہ سے بالفعل موجود ہوگی اور ایسی ہستی صرف واجب تعالیٰ کی ہے جو جمیع وجوہ سے بالفعل موجود ہے، کوئی کمال ایسا نہیں ہے جو ان کو بالفعل لے حاصل نہ ہو، یا تمام وجوہ سے بالقوہ ہوگی اور یہ باطل ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو لازم آئے گا کہ شے باعتبار وجود بھی بالقوہ ہو، حالاں کہ وہ موجود بالفعل ہے یا بعض وجوہ سے بالفعل موجود ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوہ اور یہ احتمال درست ہے۔ کائنات کی تمام چیزیں ایسی ہی ہیں، مم وحی بالفعل ہیں اور مم وحی بالقوہ یعنی بعض بعض کمالات تو ان کو سر درست حاصل ہیں مثلاً وجود، اور بعض کی ان میں صلاحیت ہے، جیسے کہ بچہ پیدا ہوتا ہے، پوادا زمین سے نکلتا ہے اور آہستہ آہستہ پروان چڑھتا ہے۔

غرض جب شے موجود قوت سے فعل کی طرف نکلتی ہے تو دو صورتیں ہوتی ہیں: کبھی تدریجیاً خروج ہوتا ہے، کبھی دفعہ مثلاً بچہ رفتہ رفتہ جوان ہوتا ہے، پوادا بتدريج تناور درخت بناتا ہے، مگر پانی دفعہ بھاپ ہو جاتا ہے، کیوں کہ جب تک کچھ بھی مانیت باقی ہے پانی پانی ہے، جب بالکل مانیت جاتی رہتی ہے تو بھاپ بن جاتا ہے، پس جو خروج تدریجیاً ہو وہ حرکت ہے اور جو دفعہ ہو وہ کون و فساد ہے۔

۱۔ فلاسفہ کے نزدیک شے بالقوہ کو نقصان اور شے بالفعل کو کمال کہتے ہیں۔ (اسن: ص ۹۷)

پھر حرکت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے:

ایک حرکتِ توسطیہ (درمیانی حرکت)، سر حرکتِ قطعیہ (حرکت تمامیہ)۔

حرکتِ توسطیہ: جسم متحرک کا مبدأ اور منتهی کے درمیان ہونا ہے، یعنی جب کوئی متحرک کسی مبدأ سے کسی منتهی کی طرف حرکت شروع کرتا ہے اور ابھی حرکت جاری ہوتی ہے، متحرک منتهی تک نہیں پہنچا ہوتا، بلکہ درمیانی کسی مسافت میں ہوتا ہے تو اس کا نام حرکتِ توسطیہ (حرکتِ جاریہ) ہے، اور یہ حرکت ایک متعین متشخص چیز ہے اور خارج میں موجود ہے۔

حرکتِ قطعیہ: حرکتِ توسطیہ کے مسلسل جاری رہنے سے مسافت کی ابتداء سے انتہا تک ایک امر ممتد خیال میں آتا ہے، وہ حرکتِ قطعیہ ہے۔ مثلاً آسمان سے بارش کا قطرہ گرتا ہے تو ایک لڑی معلوم ہوتا ہے، اسی طرح شعلہ جو لا دائرہ معلوم ہوتا ہے، حالاں کے واقع میں وہ ایک جلی ہوئی لکڑی ہے جس کو گھمانے سے ایک چکر معلوم ہوتا ہے، اسی طرح جب حرکت کسی مبدأ سے شروع ہو کر منتهی تک جاری رہتی ہے تو حرکت تمام ہونے کے بعد بھی ایک امر ممتد خیال میں آتا ہے وہ حرکتِ قطعیہ ہے۔ یہ حرکت خارج میں موجود نہیں ہوتی، اس کا صرف ذہن میں وجود ہوتا ہے۔

نوٹ: حرکتِ توسطیہ کی دو حالتیں ہیں: ایک ترک مبدأ کے بعد شروع ہوتی ہے اور وصول الی منتهی تک باقی رہتی ہے۔ اس کو حالتِ مستمرہ کہتے ہیں، دوسری جب جسم متحرک کی حدودِ مسافت کی طرف نسبت کی جائے کہ جسم اس وقت اس حد میں ہے اور اس حد میں نہیں ہے، اس کو حالتِ سیالہ کہتے ہیں۔

پھر حرکت کی دو قسمیں ہیں: حرکتِ ذاتی اور حرکتِ عرضی۔

حرکت ذاتی: وہ حرکت ہے جو خود متحرک میں براہ راست پائی جائے، جیسے چلنے والے آدمی کی حرکت، اسی طرح ریل اور کشتی کی حرکت۔

حرکت عرضی: وہ حرکت ہے جو خود متحرک میں نہ پائی جائے، بلکہ اس سے ملی ہوئی کسی چیز

میں پائی جائے اور متحرک کو حرکت کے ساتھ اس کے تابع کر کے متصف کیا جائے، جیسے اعراضِ جسم، سیاہی، سفیدی، جسم کے تابع ہو کر حرکت کرتے ہیں، اسی طرح مسافر، ریل کشتی کے توسط سے حرکت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔

پھر حرکتِ ذاتی کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ حرکتِ ارادی ۲۔ حرکتِ طبیعی ۳۔ حرکتِ قسری۔

حرکت ارادی: وہ حرکت ہے جو جسم متحرک کی طبیعت کی وجہ سے ہو اور قوتِ محکم کو حرکت کا شعور بھی ہو، جیسے حیوانات کی حرکت۔

حرکت طبیعی: وہ حرکت ہے جو جسم متحرک کی طبیعت کی وجہ سے ہو اور قوتِ محکم کو نہ تو حرکت کا شعور ہونے ارادہ، جیسے اپر سے نیچے آنے والے پھر کی حرکت۔

حرکت قسری: وہ حرکت ہے جو جسم متحرک کی طبیعت کے تقاضے کے خلاف کسی دباؤ کی وجہ سے ہو، جیسے اپر پھینکنے ہوئے پھر کی حرکت۔

وجہ حصر: حرکت کا مبدأ یعنی جسم کی طبیعت یا تو خارج سے حرکت کا استفادہ کرے گی، تو وہ حرکتِ قسری ہے، یا خارج سے استفادہ نہیں کرے گی بلکہ خود جسم متحرک اپنے فطری تقاضے سے حرکت کرے گا، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو حرکت کے مبدأ کو حرکت کا شعور و ادراک ہو گا یا نہیں، اول حرکت ارادی ہے اور ثالثی حرکتِ طبیعی ہے۔

فائدہ: حرکت کے تحقیق کے لیے چھ امور ضروری ہیں:

۱۔ متحرک جو حرکت کو قبول کرے، کیوں کہ حرکت ایک عرض ہے اور ہر عرض کے لیے موضوع (مخل) کا ہونا ضروری ہے۔

۲۔ محکم، کیوں کہ حرکت ممکن ہے اور ہر ممکن کے لیے علت ضروری ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ خود متحرک ہی محکم بھی ہو، ایک تو اس وجہ سے کہ متحرک قابل ہے اور قابلِ فاعل نہیں ہوتا، دوسرے اس وجہ سے کہ اگر جسم کی ذات ہی حرکت کی علت ہو تو لازم آئے گا کہ دنیا

میں کوئی جسم ساکن نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ حرکت کی عملت جسم میں کوئی اور چیز ہے، خود جسمیت عملت نہیں ہے۔

حرکت ارادیہ میں محرک نفس شاعرہ (سمجھنے والا نفس) ہے اور حرکت طبیعیہ میں محرک طبیعت جسم ہے، یعنی جب جسم حالتِ غیر طبیعی قبول کر لیتا ہے تو زوال قاسر کے وقت اس کی طبیعت محرک ہوتی ہے کہ وہ حالتِ غیر طبیعی کو چھوڑ کر حالتِ طبیعی میں آجائے، مثلاً جب پتھر کو قاسر نے اوپر پھینکا اور قاسر کی قوتِ زائل ہو گئی تو طبیعتِ جسم اس امر کی محرک ہو گئی کہ وہ اپنے تیر طبیعی میں واپس آجائے۔ مگر طبیعتِ جسم ہر وقت محرک نہیں ہوتی، بلکہ اس وقت محرک ہوتی ہے جب جسم حالتِ غیر طبیعیہ کو قبول کر لے۔

حرکتِ قسریہ میں محرک و قوت ہے جو متحرک میں ہوتی ہے اور امرِ خارج سے مستفاد ہوتی ہے اور ضعف و شدت کو قبول کرتی ہے، مثلاً جب پتھر کو اوپر پھینکتا تو پھینکنے ہوئے پتھر نے رامی سے چڑھنے والی قوت حاصل کی۔ یہ قوت شروع میں ضعیف ہوتی ہے، ایک اس وجہ سے کہ ہوا صعود سے روکتی ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ طبیعتِ جسم صعود سے روکتی ہے، مگر بعد میں پتھر کی رگڑ سے ہوا کا قوام پتلا ہو جاتا ہے اور اس قوت میں شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ پتھر جب قوتِ قاسر زائل ہو جاتی ہے تو پتھر اپنے تیر طبیعی کی طرف لوٹ آتا ہے۔

حرکتِ قسریہ میں محرک ذاتِ قاسر نہیں ہوتی، بلکہ قوتِ قاسر ہوتی ہے، اس لیے کہ اگر خود قاسر محرک ہو تو چاہیے کہ جب تک قاسرِ سلامت رہے متحرک حرکت کرتا ہی رہے یا حرکت دے کر متحرک فوت ہو جائے تو حرکت بند ہو جائے، حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا۔

کبھی حرکتِ قسریہ کا محرک طبیعت اور قاسر سے مرکب ہوتا ہے، یعنی ان کے مجموع سے حرکت پیدا ہوتی ہے، جیسے کسی نے پتھر کو نیچے پھینکتا تو اس پتھر نے حرکت طبیعی بھی کی اور قسریہ بھی۔ اور فلاسفہ کے نزدیک جو چیز داخل اور خارج سے مرکب ہوتی ہے وہ خارج ہی سے کبھی جاتی ہے۔

اسی طرح کبھی حرکتِ ارادیہ کا محرک ارادہ اور طبیعت سے مرکب ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص

قصد اپنے گرا تو اس نے حرکت ارادیہ بھی کی اور طبیعیہ بھی۔ نیز کبھی حرکت ارادیہ کا محرک طبیعت، ارادہ اور قاصر تینوں سے مرکب ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص نیچے گرنا چاہتا تھا کہ اس کو کسی نے وھکا بھی دے دیا تو اس نے تینوں حرکتوں کیں۔

۳۔ حرکت کے لیے مسافت بھی ضروری ہے، کیوں کہ حرکت (چلنے) کے لیے راستے کی ضرورت ہے جس پر متحرک چلے۔

۴۔ مبدأ ضروری ہے، اس لیے کہ جب متحرک حرکت کرے گا تو کسی چیز کو چھوڑے گا، وہی متروک مبدأ ہوگا۔

۵۔ نہیں ضروری ہے، اس لیے کہ جب متحرک حرکت کرے گا تو کوئی شے مطلوب ہوگی، وہی مطلوب نہیں ہے۔

مبدأ اور نہیں کبھی متحقہ بالذات اور متفاہر بالاعتبار ہوتے ہیں، جیسے حرکت مستدریہ تامہ (بالکل گول حرکت) میں۔ اور کبھی بالذات اور بالعرض دونوں طرح متفاہر ہوتے ہیں، جیسے بروڈت سے حرارت کی طرف یا اس کے برعکس حرکت میں۔

۶۔ زمانہ بھی حرکت کے لیے ضروری ہے، یعنی مقدار حرکت کا وجود بھی لابدی ہے۔ فائدہ: حرکت طبیعیہ کبھی علی و تیرہ واحدہ ہوتی ہے، لے جیسے پتھر کا نیچے آنا اور کبھی علی جہات مختلفہ ہوتی ہے، جیسے شاخائے درخت کا نمو، اسی طرح حرکت ارادیہ بھی کبھی علی و تیرہ واحدہ ہوتی ہے، جیسے حرکت افلاک کے فلاسفہ کے نزدیک ارادی ہے اور کبھی علی طریقہ مختلفہ ہوتی ہے، جیسے حیوان کی حرکت۔

مقولوں میں حرکت کا بیان

کسی مقولہ میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ متحرک اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع

کی طرف منتقل ہو جائے، جیسے سفید کپڑے کا سیاہ یا اس کا برلنکس ہونا، یا مقولہ کی ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف منتقل ہو جائے، جیسے تیز سفید کا ہلکا سفید یا اس کے برلنکس ہونا یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف منتقل ہو جائے، جیسے مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ میں منتقل ہونا۔

حرکت بالذات (حقیقتاً) چار مقولوں میں واقع ہوتی ہے: مقولہ کم، کیف، این، اور وضع میں، باقی مقولوں میں بالقمع حرکت ہوتی ہے اور بعض مقولوں میں بالکل حرکت نہیں ہوتی۔

حرکت فی الکم: (حرکتِ کمیہ) مقولہ کم میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متحرک ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف منتقل ہو جائے، مثلاً گز بھر لہبہا پو دارفتہ رفتہ دو گز لہبہ ہو جائے۔ حرکتِ کمیہ کی چار صورتیں ہیں:

(الف) **نحو** (بڑھو تری) یعنی جسم کے ساتھ کسی چیز کے ملنے کی وجہ سے اور ہر جانب فطری مناسبت سے دوسری چیز کے گھنے کی وجہ سے اجزاء اصلیہ کا جمیع اقطار میں علی نسبیہ طبیعیہ بڑھنا، جیسے نوبہاں کا نشوونما، نَمَّا الشَّيْءُ نُمُّوا کے معنی ہیں: بڑھنا، زیادہ ہونا۔

(ب) **ذبول** (مر جھانا) جسم سے کسی چیز کے جدا ہونے کی وجہ سے جمیع اقطار میں علی نسبیہ طبیعیہ اجزاء اصلیہ کا گھننا، جیسے پھول کا یا پودے کا مر جھانا، ذَبَلَ النَّبَاتَ ذُبُولًا کے معنی ہیں: سبزے کی تازگی اور تری کا ختم ہو جانا۔

(ج) **تخلخل** (تَقْتَقَ سے خالی ہونا) یعنی جسم کا بغیر اس کے کہ خارج سے اس میں کوئی چیز بڑھائی جائے بڑھ جانا، مثلاً جب شگ مند کی شیشی کو پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس میں پانی نہیں بھرے گا، اس لیے کہ اس میں ہوا موجود ہے، پھر جب اس کو خوب

اے اقطار: کنارے، قطر کی جمع ہے۔

چوس لیا تو ہوا نکل گئی، لیکن ابھی کچھ ہوا باقی ہے جو پھر تمام شیشی میں پھیل گئی، اس واسطے کہ خلا ماحال ہے یہ ہوا کا تخلخل ہے، کیوں کہ بغیر اس کے کہ خارج سے اس میں کوئی چیز بڑھائی جائے، ہوا بڑھ گئی، تخلخل الشیء کے معنی ہیں: کسی چیز کے اجزاء کا ملا ہوا نہ ہونا۔

(د) **تکاشف** (ٹھوس ہونا) یعنی جسم کا بغیر اس کے کہ خارج سے اس میں سے کوئی چیز گھٹائی جائے گھٹ جانا، مثلاً نگٹ منہ کی شیشی کو خوب چوس کر جب پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس کے کچھ حصہ میں پانی بھر جائے گا، اس لیے کہ باقی ہوا میں تخلخل ہو کر پوری شیشی بھر گئی تھی۔ اب جب پانی نے ہوائے رقق سے مقابلہ کیا تو وہ سمٹ کر اپنی اصلی جگہ میں چل گئی اور خالی جگہ میں پانی بھر گیا، پس بغیر اس کے کہ ہوا سے کوئی چیز کم کی جائے ہوا گھٹ گئی یہی تکاشف ہے۔ اسی طرح کسی برتن میں پانی بھر کر فرائج میں جنے کے لیے رکھ دیا جائے، جب پانی برف بن جائے گا تو برتن قدرے خالی ہو جائے گا یہ پانی کا تکاشف ہے۔ تکاشف الشیء کے معنی ہیں: گاڑھا ہونا، گنجان ہونا، موٹا ہونا۔

حرکت فی الکیف: (حرکت کیفیہ) مقولہ کیف میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متحرک ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف تدریجی طور پر صورتِ نوعیہ باقی رہتے ہوئے منتقل ہو جائے، جیسے گرم پانی کا آہستہ آہستہ سرد یا سرد پانی کا رفتہ رفتہ گرم ہو جانا، یا کھٹے انگور کا میٹھا ہو جانا، یا بزر میوہ کا سرخ ہو جانا، یا سفید جسم کا کالا ہو جانا، یا کالے کا سفید ہو جانا، یعنی ذات باقی رہنے کے ساتھ کیفیات کا بدل جانا۔ حرکت کیفیہ کو استعمال بھی کہتے ہیں، کیوں کہ اس میں حالت بدلتی ہے۔

اور صورتِ نوعیہ باقی رہنے کی شرط اس لیے ہے کہ اگر صورتِ نوعیہ بھی بدل جائے تو وہ کون و فساد ہوگا، حرکت نہ ہوگی، مثلاً پانی گرم ہو کر بھاپ بن جائے یا جسم جل کر خاک ہو جائے تو یہ کون و فساد ہے، حرکت نہیں ہے۔

حرکت فی الاین: (حرکتِ آئینہ) مقولہ این میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متھرک ایک جگہ سے دوسری جگہ تدریجی طور پر منتقل ہو جائے، جیسے زید کا گھر سے مسجد میں چلا آنا۔ حرکتِ آئینہ کا دوسرا نام نقلہ بروز نشعلہ ہے، اور عرف عام میں حرکتِ آئینہ یہ کوحرکت کہتے ہیں۔

حرکت فی الوضع: (حرکتِ وضعیہ) مقولہ وضع میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متھرک ایک وضع اور بیت سے تدریجی طور پر دوسری وضع اور بیت میں منتقل ہو جائے، جیسے چرخہ کی حرکت سے اس کی وضع اور پچھی کی حرکت سے اس کی بیت بدلتی ہے۔ اسی طرح قائم بیٹھ جائے یا قاعد کھڑا ہو جائے تو بھی آدمی کی بیت بدلت جائے گی، مگر اس صورت میں حرکتِ وضعیہ آئینہ کے ساتھ ہوگی، کیوں کہ قاعد جب کھڑا ہوا تو اس نے حرکتِ آئینہ بھی کی اور وضعیہ بھی، حرکتِ آئینہ تو اس لیے کی کہ پہلے اس کا مکان وہ ہوا تھی جو بیٹھنے کی حالت میں اس کو محيط تھی اور اب وہ ہوا ہے جو کھڑے ہونے کی حالت میں اس کو محيط ہے۔ اور وضع بھی بدل گئی، اس لیے کہ سر کو پیروں سے بیٹھنے کی حالت میں قرب تھا اور اب بعد ہو گیا۔ اسی طرح کھڑے ہونے کی صورت میں پہلے سر زمین سے مثلاً گز بھر بلند تھا، اب دو گز ہو گیا۔

سکون کا بیان

سکون کے لغوی معنی ہیں: حرکت کا موقوف ہو جانا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک سکون کے معنی ہیں: جس چیز میں حرکت کی صلاحیت ہواں کا حرکت نہ کرنا، پس مجردات جیسے عقول اور نفوس نہ تو متھرک ہیں نہ ساکن، کیوں کہ ان میں حرکت کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اور متكلمین کے نزدیک سکون کے معنی ہیں: کسی چیز کا ایک جگہ میں ہونا اس کے بعد کہ پہلے بھی وہ اسی جگہ میں تھی۔

حکما کے نزدیک حرکت و سکون میں تقابل، تقابل عدم و ملکہ ہے، کیوں کہ حرکت وجودی چیز ہے اور سکون عدمی، مگر اس میں وجودی کی صلاحیت ہے۔ اور متكلّمین کے نزدیک تقابل، تقابل تضاد ہے، کیوں کہ حرکت تو وجودی ہے ہی، سکون کی تعریف میں بھی کون (ہوتا) ہے، جو ایک وجودی چیز ہے، پس حرکت و سکون دونوں وجودی ہوئے، اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہیں ہے، اس لیے اگر کوئی درمیان تقابل تضاد ہوا۔

زمانہ کا بیان

زمانہ لغت میں وقت کو کہتے ہیں، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ زمانہ کا وجود بدیکی ہے، ہر کوئی زمانہ کو جانتا اور سمجھتا ہے، سب لوگ زمانہ کا اندازہ گھنٹوں، دنوں، مہینوں اور سالوں سے کرتے ہیں، اگر لوگ زمانہ جانتے ہوتے تو یہ اندازے کیسے مقرر کرتے؟ غرض زمانہ ایک واقعی چیز ہے اور اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف ہے، مگر اس کی حقیقت اور ماہیت میں اختلاف ہے۔ ذیل میں تین چار قول ذکر کیے جاتے ہیں:

پہلا قول: بعض قدیم فلاسفہ کے نزدیک فلسفہ کے نزدیک زمانہ ایک جو ہر مجرد غیر فانی ہے، یعنی زمانہ ایک قائم بالذات چیز ہے، ماڈہ سے مجرد ہے، جسم اور جسمانی نہیں ہے اور بذاتِ خود فنا کو قبول نہیں کرتا، اس کا ہمیشہ موجود ہنا ضروری ہے۔ جب وہ متحرک ہوتا ہے تو اس کو زمانہ کہتے ہیں اور جب اس میں سکون و قرار ہوتا ہے تو اس کو دھر کہتے ہیں۔

دوسرا قول: ارسطو اور حکماء محققین کا خیال یہ ہے کہ زمانہ فلکُ الافق کی حرکت کی مقدار کا نام ہے۔ ان کے نزدیک زمانہ ایک ایسا امر ممتد سیال ہے جس کے اجزا ایک ساتھ موجود نہیں ہیں۔ البتہ ذاتی طور پر ان میں تقدم و تأخر ہے جس کے ذریعہ واقعات عالم کا ایک دوسرے سے مقدم و مؤخر ہونا معلوم کر لیا جاتا ہے۔

غرض زمانہ پر حرکت کی تعریف صادق آتی ہے اور فلاسفہ کے نزدیک سریع تر اور ازالی و

ابدی حرکت فلکِ الافلاک کی ہے، اس لیے مشائیہ نے اس حرکت کو ایک پیانہ مقرر کیا ہے اور اس کی مقدار کو زمانہ قرار دیا ہے، وہ اس پیانہ سے ناپ کر اس امرِ ممتد سیال کے حصے کرتے ہیں اور ان کو گھنٹہ، منٹ، سینٹ، دن، رات، ہفتہ، مہینہ، سال اور صدی قرار دیتے ہیں۔ مشائیہ کے نزدیک زمانہ بس ماضی اور مستقبل ہیں، زمانہ حاضر کوئی چیز نہیں۔ حاضر ان کے نزدیک ایک آنِ موهوم ہے۔

تیرا قول: متكلمین کے نزدیک زمانہ امتدادِ موهوم ہے، یعنی وہ ایک درازی ہے جو کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی، صرف اعتباری چیز ہے۔ اس کے تمام اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہیں، البتہ اس کے تمام اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔

متكلمین کی دلیل یہ ہے کہ ماضی تو گذر چکا اور مستقبل ابھی آیا نہیں، اب اگر حاضر کو موجود نہیں تو کل کے بغیر جزو کا پایا جانا لازم آئے گا جو باطل ہے، اس لیے ان کے نزدیک سارا زمانہ ہی موجود نہیں ہے، بلکہ وہ اعتباری اور موهوم چیز ہے۔

متكلمین کی دوسری رائے یہ ہے کہ زمانہ ایک ایسی نئی چیز ہے جو معلوم ہے، اس کے ذریعہ دوسری ایسی نئی بات کا اندازہ کیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ ”میں دن نکلے آؤں گا“، اس میں سورج کا نکلنا ایک ایسی نئی بات ہے جو آئندہ پیش آئے گی اور وہ یقینی ہے اور آدمی کا آنا ایک احتیاطی بات ہے، پس جب اس احتیاطی امر کو اس یقینی امر سے ملایا تو ابہام ختم ہو گیا اور بات واضح ہو گئی۔ غرض طلوع شمس سے آدمی کے آنے کا اندازہ تھہر اندازمانہ ہے۔

آن: زمانہ کے اجزاء کے درمیان حد فاصل جزو کا نام ہے، یعنی آن زمانہ کا وہ ناقابل تقسیم جزو ہے جو زمانہ کے اجزاء ماضی اور مستقبل کے درمیان واقع ہوتا ہے، جسے زمانہ حاضر کہتے ہیں۔ آن کی جمع آنات آتی ہے۔

ابد: جانب مستقبل میں غیر متناہی زمانہ ہے اور کبھی عرصہ دراز کے معنی میں بھی آتا ہے۔

ابدی: جو کبھی معدوم نہ ہو، یعنی مستقبل میں اس کا وجود مسلسل چلتا رہے۔

ازل: جانب ماضی میں غیر متناہی زمانہ ہے۔

ازلی: جو ہمیشہ سے ہو یعنی وہ نیست سے ہست نہ ہوا ہو بلکہ وہ ہمیشہ سے موجود ہو۔

دہر: نہایت طول و طویل زمانہ ہے اور مطلق زمانہ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، جیسے حدیث: **لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ** (زمانے کو برانہ کہو)۔

سرمد: وہ زمانہ جس کی نہ ابتدا ہونہ انتہا، یعنی ازل و ابد کا مجموعہ۔

سرمدی: وہ چیز جس کی نہ ابتدا ہونہ انتہا۔

حدِ مشترک: دو ہم جنس مقداروں کے درمیان وہ حدِ فاصل جو ہر ایک کا نقطہ ابتدا بھی ہو اور نقطہ انتہا بھی، یا اگر ایک مقدار سے کاٹ کر دوسری پر رکھ دیں تو پہلی کم نہ ہو اور دوسری زائد نہ ہو، جیسے دو اجسام متصل کے درمیان سطح اور دو سطوح متصلہ کے درمیان خط اور دو متصل خطوط کے درمیان نقطہ۔ یا یوں کہیں کہ حدِ مشترک وہ چیز ہے جس کی نسبت کسی مقدار کے دونوں جزوں کی طرف یکساں ہو، جیسے خط کے دو حصوں کے درمیان نقطہ حد مشترک ہے، کیوں کہ اس کی نسبت خط کے دونوں حصوں کی طرف یکساں ہے۔

طبیعت کا دوسرا فن

فلکیات کا بیان

قدیم بیت کے معلم اول ارسطو کے نزدیک عالم کا مرکز زمین ہے، تمام سیارے اور ثوابت ستارے اس کے گرد گھومتے ہیں۔ بطیموس^۱ (Ptolemy) صاحب تحقیقی اس گروہ کا سرخیل ہے، اس حکیم نے مصر میں اسکندریہ کے پاس ۷۶ء میں وفات پائی ہے، اس کا مرکزیت زمین کا نظریہ تقریباً ۲۰۰ ہزار سال تک مسلم رہا۔ فرانسیسی حکیم کو پرنسیپ (متوفی ۱۵۲۲ء) نے اس نظریہ کو باطل کیا اور مرکزیتِ نہش کا نظریہ پیش کیا جو آج تک چل رہا ہے۔

قدیم نظریہ یہ تھا کہ ہماری یہ زمین پانی کو ساتھ ملا کر ایک کرہ ہے جس پر کرہ ہوا محیط ہے اور کرہ ہوا پر کرہ نار محیط ہے اور ان عناصرِ اربعہ پر ششہ کی طرح شفاف اجسام کے نو افلاک پیاز کے چھلکے کی طرح متصل تھے پر محیط ہیں، جن میں انگشتی کے گینیوں کی طرح تارے جڑے ہوئے ہیں۔ زمین معد عناصرِ اربعہ درمیان فضائیں ساکن ہے اور فلکُ الافلاک اپنے ماتحت تمام افلاک کو زمین کے گرد چوہیں گھنٹوں میں ایک دورہ کرتا ہے، جس سے رات دن اور مختلف موسم پیدا ہوتے ہیں۔

ارسطو کا یہ بھی کہنا تھا کہ کائنات کے ماڈی مآخذ پانچ عناصر ہیں: زمین، پانی، ہوا، آگ، اور اشیر (Ether)، سارے عالم کی تشكیل ان عناصر سے ہوئی ہے اور خود یہ عنصر بسیط ہیں، کسی اور عنصر سے ان کی تشكیل نہیں ہوئی۔ عالم سفلی^۲ (فلک قمر سے نیچے کا جہاں) کا

لے اس سے پہلے ایک اور بطیموس سکندر کا عالیٰ بھائی گذراء ہے، جس نے سکندر کے بعد مصر پر حکومت کی ہے، اسی نے چارب خانہ اسکندریہ بنایا تھا، اس نے ۲۸۲ ق میں وفات پائی ہے۔

^۱ سفلی میں کے زیر کے ساتھ اردو تلفظ ہے، عربی اسٹلی بروزن علوی ہے۔

وجود پہلے چار عناصر سے ہوا ہے اور عالمِ علوی (آسمان، ستاروں اور سیاروں) کا مامنوس و خمیر پانچواں عنصر ہے۔ پہلے چار عناصر قابل تغیر ہیں اور خود وہ عناصر اور ان کے مرکبات وزن، خفت، ثقل، حرارت، برودت، یبوست اور رطوبت وغیرہ اوصاف سے متصف ہیں، مگر پانچواں عنصر ازالی، ابدی اور ناقابل تغیر ہونے کے علاوہ مذکورہ بالا اوصاف میں سے کسی وصف کا حامل نہیں ہے۔

فلکیات: وہ خاص حالات، جو افلک و سماوات سے تعلق رکھتے ہوں۔

فلک: حکماءِ قدیم کے نزدیک فلک مقداری گول جسم ہے جو بسیط ہے، یعنی مختلف مانندیں رکھنے والے اجسام سے مرکب نہیں ہے اور جانداروں کی طرح اس کا بھی نفس ہے جو نفسِ فلکی کہلاتا ہے اور وہ ہمیشہ اپنے شوق و ارادہ سے حرکت و اوری میں مصروف رہتا ہے اور وہ ہمیشہ کی طرح شفاف اور سخت ناقابل شکست ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ افلک کوئی اجسام نہیں ہیں، بلکہ سیاروں کی رفتار سے جو فضائی لائن پیدا ہوتی ہے اسی وہی فضائی لائن (دارے) کو ان سیارات کے افلک کہتے ہیں۔ مدار کے معنی ہیں: گھونٹنے کی جگہ، اجرامِ سماوی جن راہوں میں گھونٹتے اور تیرتے ہیں وہ افلک ہیں۔

رصدی معاہدے سے نو بڑے افلک پایہ شہوت کو پہنچے ہیں، جن کے نام یہ ہیں:

- ۱۔ **فلکُ الافق** (فلکوں کا فلک یعنی سب سے بڑا فلک) اس کو فلکِ اطلس (سادہ فلک) اور فلکِ اعظم (بڑا فلک) بھی کہتے ہیں، جہتوں کو متعین کرنے والا یہی فلک ہے۔
- ۲۔ اس سے نیچے فلکِ ثوابت ہے۔
- ۳۔ پھر فلکِ زحل۔
- ۴۔ پھر فلکِ مشتری۔
- ۵۔ پھر فلکِ مرتخ۔
- ۶۔ پھر فلکِ مش۔
- ۷۔ پھر فلکِ زہرہ۔
- ۸۔ پھر فلکِ عطارد۔
- ۹۔ پھر فلکِ قمر۔

اور چھوٹے افلاک پندرہ ہیں جن میں سے چھ تدویریں ہیں، آٹھ خارج المركز ہیں اور فلکِ قمر کے لیے ایک اور فلک ہے جو موافق المركز اور جوزہ رکھلاتا ہے، تفصیل علم ہیئت میں ہے۔

تشريح: قدیم حکماء رصدگاہوں کی مدد سے کل نو افلاک دریافت کیے تھے۔ ان کے نزدیک سورج اور چاند کا شمار بھی سیاروں میں تھا، کل سیارے سات تھے اور ان کی ترتیب حسب ذیل تھی۔

زمین کو مرکزِ عالم ساکن تصور کیا گیا تھا اور تمام سیاروں کو اسکے گرد موجو گردش فرض کیا گیا تھا۔ پہلا سیارہ چاند ہے جو زمین سے قریب ترین سیارہ ہے اور اس کا فلک، فلکِ قمر ہماری زمین پر سب سے پہلے محيط ہے۔ چاند تقریباً اٹھائیں دن میں مغرب سے مشرق کی جانب زمین کے گرد ایک دورہ پورا کرتا ہے۔

دوسرہ سیارہ عطارد ہے۔ اس کا فلک، فلکِ عطارد، فلکِ قمر پر محيط ہے۔ یہ سیارہ آفتاب کی طرح مغرب سے مشرق کی جانب تین سو پنیسھہ دن اور چھ گھنٹے میں زمین کے گرد دوڑہ پورا کرتا ہے۔

تیسرا سیارہ زہرہ ہے، فلکِ زہرہ فلکِ عطارد پر محيط ہے۔ یہ سیارہ بھی سورج کی طرح تین سو پنیسھہ دن اور چھ گھنٹوں میں زمین کے گرد دوڑہ پورا کرتا ہے۔

چوتھا سیارہ سورج ہے، فلکِ نہش فلکِ سرہ پر محيط ہے، وہ بھی نذکورہ مدت میں ایک دوڑہ مکمل کرتا ہے۔

پانچواں سیارہ مرخ ہے، فلکِ مرخ فلکِ نہش پر محيط ہے۔ یہ سیارہ مغرب سے مشرق کی جانب دو سالِ شمسی (سات سو میں دن اور بارہ گھنٹوں) میں ایک دوڑہ پورا کرتا ہے۔

چھٹا سیارہ مشتری ہے، فلکِ مشتری فلکِ مرخ پر محيط ہے، یہ سیارہ زمین کے گرد مغرب

سے مشرق کی جانب بارہ سال شمسی میں ایک دورہ پورا کرتا ہے۔

ساتواں سیارہ زحل ہے، فلکِ زحل فلکِ مشتری پر محیط ہے، یہ تین سال شمسی میں مغرب سے مشرق کی جانب ایک دورہ پورا کرتا ہے۔

آٹھواں فلکِ ثوابت ہے جس میں باقی کل تارے گھنٹوں کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔

نواں فلک مذکورہ تمام افلاک پر نواں فلک، فلکُ الافلاک ہے، جو سب افلاک پر محیط ہے، جس کو مدد و الجہات اور فلکِ اطلس اور فلکِ اعظم بھی کہتے ہیں، اس میں کوئی ستارہ یا سیارہ نہیں ہے اور اس سے پرے کوئی مخلوق نہیں ہے۔ یہ فلکِ مشرق سے مغرب کی جانب چوبیس گھنٹوں میں ایک دورہ پورا کرتا ہے اور اپنے ساتھ سارے افلاک کو چوبیس گھنٹوں میں ایک دورہ کر دیتا ہے جس سے تاروں کا طلوع و غروب، رات دن، موسموں کی تبدیلی و قوع پذیر ہوتی ہے۔

مرکزیتِ شمس کا نظریہ: یہ نظریہ بھی بہت قدیم ہے کہ آفتاب زمین سے کئی سو گناہڑا ایک نورانی گولہ ہے جو فضا کے درمیان ساکن متعلق ہے اور جس طرح ہماری یہ زمین پہاڑوں، دریاؤں پر مشتمل، ہوا سے محیط، فضا میں متعلق ایک ایسا کرہ ہے جس پر رات دن اور مختلف موسموں کی آمد و رفت ہے، اسی طرح چاند، زہرہ، مرخ وغیرہ سیارے بھی مستقل زمینیں ہیں جن پر رات دن اور مختلف موسموں کی آمد و رفت رہتی ہے۔ اور ہماری زمین اور باقیہ کل سیارے آفتاب کے گرد مختلف مسافت پر لٹو کی طرح دو قسم کی حرکات میں مصروف ہیں: اول ان سیاروں کی وہ حرکت جو وہ اپنے نجور پر کرتے ہیں جن سے ان کے رات اور دن بدلتے رہتے ہیں۔ دوسری وہ حرکت جس سے وہ آفتاب کے گرد چکر لگاتے ہیں اور جس سے ان کے موسم بدلتے ہیں۔

فائدہ: کیا آسمان اور فلک ایک چیز ہیں یا ان میں کچھ فرق ہے؟ حکماء نے اس مسئلہ سے بحث نہیں کی۔ علمائے اسلام نے دونوں کو ایک سمجھ کر اسلامی نظریہ اور فلسفی نظریہ میں تطبیق

دینے کی کوشش کی ہے کہ سات آسمان اور عرش و کرسی مل کر نو افلاک ہوتے ہیں، مگر یہ محض ایک خیال ہے، سماوات اور عرش و کرسی کی جو تفصیلات نصوح میں وارد ہوئی ہیں ان سے یہ رائے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں چند ضروری باتیں عرض کی جاتی ہیں:

۱۔ قرآن و حدیث سے آسمانوں کی تعداد سات ہونا ثابت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علم بیت والوں کا آسمانوں کی تعداد نبتو بتانا غلط، بے دلیل اور محض خیالات پر بنی ہے۔^۱

۲۔ حم السجدہ آیت نمبر ۱۱ میں ہے کہ آسمان کا ماذہ دخانیہ سیالہ ہے اور مشکلاۃ شریف باب بدأ الخلق فصل سوم میں بحوالہ ترمذی و مسند احمد روایت ہے کہ آسمان ایک موج ہے (پانی کی موج کی طرح) جو روک دی گئی ہے، یعنی بحکم الہی معلق ہے اور ہر دو آسمانوں کے درمیان پانچ سو سال کی مسافت ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک افلاک مقدار رکھنے والے گول اجسام ہیں، اور پیاز کے چکلاؤں کی طرح تھے تھے ہیں، پھر دونوں نظریوں میں تطبیق کیوں کر ہو سکتی ہے؟

۳۔ عرش اور کرسی بحق ہیں۔ قرآن پاک کی متعدد آیات میں ان کا تذکرہ آیا ہے۔ کرسی نیچے ہے اور عرش سب سے اوپر آخری مخلوق ہے۔

متدرک حاکم میں حضرت ابن عباس رض کا قول ہے کہ

الکرسی موضع القدمین، والعرش لا يُقدّر قدرة إلا الله تعالى.
کرسی پیر رکھنے کی جگہ ہے اور عرش کا اندازہ سوائے خدا کے کوئی نہیں کر سکتا۔

اور مولانا وحید الزماں صاحب لکھنؤی ثم حیدر آبادی کی لفاظ الحدیث اردو میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کرسی آسمان اور زمین سب کو گھیرے ہوئے ہے اور عرش ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یہاں تک کہ کرسی کو بھی (تو عرش کرسی سے بھی بہت بڑا ہے)۔^۲ یہی بات سندی مفتر نے کہی ہے اور ابن جریر اور ابن کثیر رض نے بحوالہ حضرت ابوذر رض حدیث

مرفوع بیان کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ”قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے! ساتوں آسمان اور زمینوں کی مثال کری کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے ایک بڑے میدان میں کوئی حلقہ انگلشتری ڈال دیا جائے“، اور بعض دوسری روایات میں ہے کہ ”عرش کے سامنے کری کی مثال بھی ایسی ہی ہے، جیسے ایک بڑے میدان میں انگلشتری کا حلقہ۔“^{۱۱}

اور ابن ابی العزیزی نے العقیدۃ الطحاویہ کی شرح میں لکھا ہے کہ بعض مشکلین کا خیال یہ ہے کہ عرش فلک ہے، تمام جوانب سے متذیر ہے، ہر جہت سے عالم کو محیط ہے، بھی وہ عرش کو فلکِ اطلس اور فلکِ تاسع بھی کہتے ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیوں کہ نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ عرش کے پائے ہیں، اس کو فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں، نیز لغت میں عرش کے معنی تخت شاہی کے ہیں، اس سے فلک مراد نہیں ہے، نہ عرب اس لفظ سے یہ معنی سمجھتے ہیں، جب کہ قرآن عربوں کی زبان و محاورات میں نازل ہوا ہے۔ غرض عرش پائے رکھنے والا تخت ہے، جسے ملائکہ تھامے ہوئے ہیں اور وہ عالم پر قبے کی طرح ہے۔^{۱۲}

۳۔ فلاسفہ آٹھویں آسمان کو فلکِ ثوابت مانتے ہیں، یعنی تمام ستاروں کو اس میں فرض کرتے ہیں اور آٹھواں آسمان کری بنتا ہے، یعنی تمام ستارے کری میں جڑے ہوئے ہیں۔ یہ بات بھی قطعاً نصوص کے خلاف ہے، کیوں کہ کسی نص سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کری کو ستاروں سے مزین کیا ہے، بلکہ سورۃ الصافات وغیرہ میں صراحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس طرف والے آسمان کو یعنی سمائے دنیا کو ستاروں کی آرائش سے رونق دی ہے۔ اس لیے ظاہر یہ ہے کہ سما اور فلکِ الگ الگ چیزیں ہیں۔ فلک وہ دائرہ ہے جس میں جرم سماوی تیرتا ہے، یعنی وہ اس کا روٹ ہے اور بڑی راہیں نو اور چھوٹی راہیں پندرہ، کل چوبیس ہیں۔ اور آسمان کل سات ہیں، وہ سیال دھویں کی ٹکل

میں ہیں اور ایک روکی ہوئی موج کی طرح ہیں۔ اس سے زیادہ ہم آسمانوں کے بارے میں نہیں جانتے۔

افلاک کے احکام: فلاسفہ کے نزدیک افلاک کے سات احکام ہیں:

- ۱۔ افلاک گول ہیں، یعنی اگر ہم ان کے بالکل بیچ میں ایک نقطہ فرض کریں تو اس نقطے سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط یکساں ہوں گے جیسا کہہ میں ہوتا ہے۔
- ۲۔ افلاک بسیط ہیں، یعنی وہ ایسے اجسام سے مرکب نہیں ہیں جن کی ماہیتیں مختلف ہوں، مثلاً اجسام عصر یہ چار یا تین یا دو عناصر سے مرکب ہیں اور چاروں عناصر کی ماہیتیں مختلف ہیں، اس طرح کے اجزاء سے افلاک مرکب نہیں ہیں۔ بلکہ ان کے اجزاء کی سب کی ایک ہی ماہیت ہے (بسیط کے یہ بھی ایک معنی ہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے)۔
- ۳۔ فلک کوں و فساد (بننے اور بگز نے) اور خرق والقیام (پھٹنے اور جڑنے) کو قبول نہیں کرتا، نہ وہ خشک ہے نہ تر، نہ سرد ہے نہ گرم، نہ بلکہ ہے نہ بھاری۔
- ۴۔ فلک ہمیشہ گول گھومتا رہتا ہے۔
- ۵۔ فلک ارادہ سے حرکت کرتا ہے۔
- ۶۔ فلک کو حرکت دینے والی قوت بعیدہ ماڈہ سے مجرد ہے اور وہ نفس فلکی ہے۔
- ۷۔ فلک کو حرکت دینے والی قوت قریبہ جسمانی یعنی ماڈی ہے اور وہ فلک کا نفس منطبع (چھپنے والا نفس) ہے اور فلک سے اس کا تعلق ایسا ہے جیسا ہماری قوت خیالیہ کا ہم سے تعلق ہے۔

تشريح: جس طرح انسان کے لیے دو نفس ہیں: نسمہ اور نفسِ ناطقہ، اول ماڈی اور جسم میں ساری (حلول کرنے والا) ہے اور ثانی غیر ماڈی اور انسان کیستھ اس کا تعلق بواسطہ نسمہ

ہے، اسی طرح فلاسفہ کے نزدیک افلاک کو حرکت دینے والے نفس بھی دو ہیں: ایک نفس منطبع، دوسرا نفسِ زکیہ۔ اول محرک قریب (بلا واسطہ محرک) ماذی، اور جرم فلکی کے ہر ہر جزو میں ساری ہے، اور جس طرح ہماری قوتِ خیالیہ اور اکاتِ جزئیہ کا محل ہے اسی طرح نفس بھی اور اکاتِ جزئیہ کا محل ہے، بس فرق یہ ہے کہ قوتِ خیالیہ و مانع میں رکھی گئی ہے اور نفسِ منطبع فلک کے ہر ہر جزو میں ہے۔ انطباع کے معنی ہیں: چھپنا، چوں کہ یہ نفس جرم فلکی میں منتش ہوتا ہے اس لیے اس کو نفسِ منطبع کہتے ہیں۔

ثانی محرک بعید ہے، یعنی وہ فلک کو بواسطہ نفسِ منطبع حرکت دیتا ہے اور مجرد یعنی غیر ماذی ہے اور جرم فلکی میں ساری نہیں ہے، جیسے نفسِ ناطقہ کا بدن انسانی کے ساتھ تعلق بواسطہ نہ ہے اور وہ بدن میں ساری نہیں ہے۔ اس کا نام نفسِ زکیہ (ستھانفس) اس کی شرافت اور بزرگی کی وجہ سے رکھا گیا ہے، جیسے نفسِ ناطقہ کو اس کی بزرگی کی وجہ سے روح ربانی کہتے ہیں۔ اسی نفس کو نفسِ فلکی بھی کہتے ہیں۔

کوکب (ستارہ) گول بسیط جسم ہے، یعنی ستارے ماذی ہیں، ان کی شکلیں گول ہیں اور وہ بسیط یعنی مختلف ماهیت والے اجزاء سے مرکب نہیں ہیں۔ تمام ستارے فلک میں اس طرح جڑے ہوئے ہیں جس طرح گینہ انگوٹھی میں جڑا ہوا ہوتا ہے، اور چاند کے علاوہ تمام ستارے بذاتِ خود روشن ہیں اور چاند سورج سے روشنی حاصل کرتا ہے، یہ فلاسفہ کی رائے ہے۔ اور مشکل مین کے نزدیک تمام سیارے سورج سے روشنی حاصل کرتے ہیں اور ستارے بذاتِ خود روشن ہیں۔ اور کو اکب سیارہ سات ہیں، یعنی زحل، مشتری وغیرہ اور ان کو سیارہ (تیزگام) اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی رفتار تیز ہے۔ باقی تمام ستارے ثوابت (برقرار رہنے والے) ہیں، ان کو ثوابت یا تو اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی رفتار بہت دشی می ہے گویا غیر متحرک ہیں، یا اس لیے کہتے ہیں کہ انکے باہمی اوضاع کبھی نہیں بدلتے، یعنی ایک ستارہ کا دوسرا سے جو قرب و بعد اور مجازات کا تعلق ہے وہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔

تشریح: ستارہ، سیارہ اور سیارچہ اور ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

سیارہ (Planet) وہ جرم فلکی ہے جو حرکت کرتا نظر آتا ہے، علم ہیئت میں سیارہ وہ جرم فلکی ہے جو آفتاب کے گرد گھومتا ہے، نظامِ کوپرنیکی میں تمام سیارے سورج کے گرد گھومتے ہیں، زمین بھی ان میں سے ایک سیارہ ہے۔ سیاروں کی ترتیب مرکز آفتاب سے شروع ہو کر یہ ہے: ۱۔ عطارد ۲۔ زہرہ ۳۔ ارض (زمین) ۴۔ مریخ ۵۔ مشتری ۶۔ زحل ۷۔ یورپس ۸۔ نپ چون ۹۔ پلاؤ۔ یہی سیارات کلاں کہلاتے ہیں، اور سیارات صغیرہ کے مدار مشتری اور مریخ کے مداروں میں واقع ہیں۔

قدمیم ہیئت میں سورج اور چاند کا شمار بھی سیاروں میں تھا اور زمین سا کن مانی گئی تھی اور کل سیارے سات تھے۔ نظامِ بیلیموی میں سیاروں کی ترتیب حسب ذیل تھی: زمین مرکزِ عالم ۱۔ چاند ۲۔ عطارد ۳۔ زہرہ ۴۔ سورج ۵۔ مریخ ۶۔ مشتری ۷۔ زحل ۸۔

سیارچہ: وہ سیارہ ہے جو سورج کے گرد نہیں بلکہ کسی سیارہ کے گرد حرکت کرتا ہے، اصطلاح میں اسے قمر (چاند) کہتے ہیں۔ ہماری زمین کا ایک چاند ہے اور وہ زمین کے گرد گردش کرتا ہے اور زمین سیارہ ہے جو سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ مشتری کے بارہ چاند ہیں، زحل کے نو چاند ہیں اور یورپس کے پانچ۔

ستارہ (Star) وہ ساکن اور روشن کرہ جو رات کو آسمان پر چمکتا نظر آتا ہے، اس کو نجم اور کوکب بھی کہتے ہیں، تمام ستارے گیس سے بنے ہوئے ہیں اس طرح کہ گیس کے اجزاء نے ازدحام کی وجہ سے ایک مقام پر گولے کی طرح گردش شروع کر دی۔ گردش کے دوران اجزا اباہم ایک دوسرے سے پیوست ہونے لگے، مدتِ مدیدہ کے بعد وہ چمک دار ٹھوس اجسام بنئے۔ یہی روشن اجسام ستارے کہلاتے ہیں۔

خالی آنکھ سے پانچ ہزار تا سات ہزار ستارے نظر آتے ہیں۔ چھوٹی دور نہیں سے ایک لاکھ

ستاروں کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ ہر شل کی بنائی ہوئی میں فٹ لمبی دور میں سے دو کروڑ، اور اس کے بعد بنائی ہوئی دور بیوں کے ذریعہ دس کروڑ ستاروں کا اندازہ لگایا گیا ہے، لیکن بعد کی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ ستاروں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ صرف ہماری کہکشاں^۱ کے جھرمٹ میں ایک کھرب ستارے موجود ہیں۔ اور کائنات میں ہماری کہکشاں کی مانند کئی کروڑ کہکشاں میں موجود ہیں اور ہر ایک کہکشاں اربہا کواکب پر مشتمل ہے۔ سرجنیس جنیس کہتا ہے کہ کائنات میں ستاروں کی تعداد اتنی زیادہ ہے جتنے ریت کے ان گنت ذرے۔^۲

فائدہ: مرکزیتِ شمس کا نظریہ بھی بہت قدیم نظریہ ہے۔ فیٹاغورٹ (متوفی ۷۲۹ قبل مسیح) کے متعدد تلامذہ اس نظریہ کے قائل تھے کہ آفتاب ساکن ہے اور زمین اس کے گرد گھوم رہی ہے، مگر اس نظریہ کو قبول عام حاصل نہ ہوا اور بطیموسی نظریہ مرکزیت ارض کا چل پڑا۔ مسلمانوں میں ابو سحاق ابراہیم بن یحییٰ زرقانی اندسی قرطبی (۱۰۲۹ء۔ ۱۰۸۷ء) نے بطیموسی نظریہ پر کاری ضریب میں لگائیں۔ زرقانی نے ۱۰۸۰ء میں یہ نظریہ پیش کیا کہ زمین اپنے محور پر بھی اور آفتاب کے گرد بھی محرکت ہے۔ اسی طرح جملہ سیارے بھی آفتاب کے گرد گردش کنال ہیں۔

پھر جدید علم فلکیات کے بانی مشہور فلکی کو پرنسپ پولینڈی (۱۳۷۳ء۔ ۱۵۳۳ء) نے اس رائے کی بہترین تشریحات کر کے مشاہدات و تجربات سے اس کی مزید تائید کی، ورنہ فی نفسہ یہ نظریہ قدیم ہے۔^۳

فائدہ: علامے ہبیت جدیدہ کے نزدیک آفتاب کی تین حرکات ہیں:

۱۔ کہکشاں (Galaxy) بہت سے چھوٹے چھوٹے ستاروں کی دھار جو انہیں رات میں سڑک کی مانند آہمان پر دور تک گئی ہوئی نظر آتی ہے۔ (فیروز الالقات)

۲۔ فلکیات جدیدہ: نہ اس ملخصاً ۳۔ مستخواہ از فلکیات جدیدہ

اول: محوری اس کا دورہ پچیس دن آٹھ گھنٹہ میں تمام ہوتا ہے۔ مگر ہمارے مشاہدے کے لحاظ سے یہ دور ساڑھے ستائیں یوم میں پورا ہوتا ہے۔

دوم: اپنے نظام سمیت کو کب نر واقع کی طرف بسرعت گیارہ میل فی سینٹ جارہا ہے، بعض کے نزدیک ساڑھے گیا زہ میل فی سینٹ۔

سوم: کل جہاں کی حرکت۔ ہرشل نے عالم کہکشاں کو ایک پہیہ سے تشییہ دیتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ یہ کہکشاں گھوم رہی ہے، اس کے تمام کو کب بھی جن میں نہیں بھی داخل ہے گھوم رہے ہیں۔ یہ کل جہاں کی حرکت ہے، بایس حرکت آفتاب کی رفتار فی سینٹ تقریباً دو سو میل ہے۔

فاکدہ: کائنات، نہیں و قمر، کو اکب، ثوابت دسیارات اور مرکزیت ارض و نہیں کے بارے میں یہ تمام نظریات خواہ قدیم ہوں یا جدید مخصوص ظن و تجھیں اور تحریبات و مشاہدات پر مبنی ہیں، ان میں کتنی صداقت ہے اس بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا، قرآن کریم اور احادیث شریفہ میں بھی اس بارے میں واضح تفصیلات نہیں ہیں اور شریعت کا یہ موضوع بھی نہیں ہے، نصوص میں صرف اشارے پائے جاتے ہیں، مثلاً:

۱۔ ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقِرٍ لَهَا﴾ (اور سورج اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے) اس آیت میں مستقر سے مستقر زمانی بھی مراد لیا گیا ہے اور مستقر مکانی بھی۔ مستقر زمانی یعنی وہ وقت جب کہ آفتاب اپنی حرکت مقررہ پوری کر کے رک جائے گا اور وہ وقت قیامت کا دن ہے، سورہ زمر آیت نمبر ۵ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ مستقر سے مراد مستقر زمانی یعنی روزِ قیامت ہے، ارشاد ہے: ﴿كُلُّ يَجْرِي لَا جِلٍ مُسْمَى﴾

لے محور کے معنی یہی ڈھرا جس پر پہیہ گردش کرتا ہے اور محوری حرکت کا مطلب ہے اپنی جگہ پر رہتے ہوئے گول گھونٹا۔ نر واقع (جیسا تھا ہوا گدھ) قطب تارہ کے پاس ایک مشہور ستارہ ہے، یہ شمالی ستاروں میں سب سے زیاد روشن ہے۔

(ہر ایک مقررہ وقت تک چلتا رہے گا) اور اگر مستقر مکانی مراد لیا جائے تو بھی آیت کی اس پر دلالت نہیں ہے کہ وہ حرکت گول ہے، خط افقي پر حرکت بھی مراد ہو سکتی ہے۔

۲۔ **کُلْ فِيْ فَلَكِ يَسْهُبُونَ** (ہر ایک، ایک دائرہ میں تیرتا ہے) یہ آیت سورہ انبیاء میں بھی آئی ہے اور سورہ لیں میں بھی۔ اس آیت سے سورج اور چاند دونوں کا متحرک ہونا ثابت ہوتا ہے، مگر دونوں کی حرکت ایک طرح کی ہونا ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ فلک کے معنی اس دائرہ کے ہیں جس میں کوئی سیارہ حرکت کرتا ہے، خواہ وہ دائرة مستدیر ہو یا مستطیل۔

۳۔ حدیث شریف میں یہ مضمون آیا ہے کہ آفتاب چلتا رہتا ہے، یہاں تک کہ وہ عرش کے نیچے پہنچ کر سجدہ کرتا ہے اور نئے دورے کی اجازت طلب کرتا ہے، قرب قیامت میں اس کو اجازت نہیں ملے گی اور وہ الٹا مغرب سے طلوع کرے گا، اس وقت توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا، اس حدیث میں تمثیل ہے، اظہارِ حقیقت مراد نہیں ہے، معارف القرآن میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رض نے لمبی بحث کر کے لکھا ہے کہ

خلاصہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی تخصیص اور اس کے بعد زیر عرش جانے اور وہاں سجدہ کرنے اور اگلے دورے کی اجازت مانگنے کے جو واقعات اس روایت میں بتائے گئے ہیں وہ پیغمبرانہ موئش تعلیم کے مناسب بالکل عوامی نظر کے اعتبار سے ایک تمثیل ہے، نہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ انسان کی طرح زمین پر سجدہ کرے اور نہ سجدہ کرنے کے وقت آفتاب کی حرکت میں کچھ وقفہ ہونا لازم آتا ہے، اور نہ یہ مراد ہے کہ وہ دن رات میں صرف ایک ہی سجدہ کسی خاص جگہ جا کر کرتا ہے، اور نہ یہ کہ وہ صرف غروب کے بعد تخت العرش جاتا ہے، مگر اس انتقالی وقت میں جب کہ عوام یہ دیکھ رہے ہیں کہ آفتاب ہم سے غائب ہو رہا ہے اس وقت بطور تمثیل ان کو اس حقیقت سے آگاہ کر دیا گیا کہ یہ جو کچھ

ہورہا ہے وہ درحقیقت آفتاب کے زر پر عرش تابع فرمان چلتے رہنے سے ہو رہا ہے، آفتاب خود کوئی قدرت و طاقت نہیں رکھتا۔

تمثیل کے معنی ہیں: تشبیہ دینا، مثال کے ذریعہ کوئی بات سمجھانا، کسی معنوی حقیقت کو سمجھانے کے لیے کوئی محسوس پیرایہ بیان اختیار کرنا، احادیث شریفہ میں آفتاب کے تابع فرمان چلنے کو اس پیرایہ بیان میں سمجھایا گیا ہے جیسے: **إِنَّ شَدَّةَ الْحَرَّ مِنْ فَيْحَ جَهَنَّمَ** (گرمی کی تیزی جہنم کے پھیلاؤ سے ہے) اس کو بعض علمانے تمثیل قرار دیا ہے کہ گرمی کی شدت دوزخ کی طرح تکلیف دہ ہے۔

غرض قرآن و حدیث سے سورج کی حرکت کا پتہ تو چلتا ہے اور اس کے سب ہی تالیں ہیں۔ فلکیات قدیم والے بھی اور فلکیات جدید والے بھی، مگر حرکت کی کسی خاص نوعیت کی طرف اشارہ نہیں ملتا کہ وہ متدریہ ہے یا افقی ہے یا محوری ہے، علم بیت قدیم والے حرکت متدریہ مانتے ہیں اور قدیم ہی سے یہ نظریہ بھی چلا آرہا ہے کہ اس کی حرکت حرکت متدریہ نہیں ہے، بلکہ محوری اور افقی حرکت کرتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

بسیط کا بیان

بسیط لفظ میں بمعنی بسوط ہے اور بسوط کے معنی ہیں: پھیلایا ہوا۔ اور اصطلاح میں بسیط وہ چیز ہے جس کا کوئی جزو نہ ہو۔ بسیط کا مقابل مرکب ہے اور جتنی قسمیں بسیط کی ہیں وہی سب مرکب کی بھی ہیں۔ بسیط کی دو قسمیں ہیں: بسیط حقیقی، اور بسیط غیر حقیقی۔

۱۔ **بسیط حقیقی**: وہ ہے جس میں قطعاً کوئی جزو نہ ہو، جیسے معبد نقطہ اور وحدت حقیقی۔

۲۔ **بسیط غیر حقیقی** کے چند معنی ہیں:

اول: وہ چیز جو بظاہر مختلف ماهیت رکھنے والے اجسام سے مرکب نہ ہو، اگرچہ نفس الامر

میں ان اجزاء کی مانیتیں مختلف ہوں، مگر مشاہدہ کے اعتبار سے وہ متحقہ المہیت محسوس ہوتے ہوں تو وہ چیز بسیط کھلانے گی، جیسے عناصر اربعہ، افلاک اور حیوانات کے اعضاے متشابہ گوشت، ہڈی وغیرہ، کیوں کہ آگ پانی وغیرہ، اسی طرح افلاک، اجزاء سے مرکب ہیں اور وہ مشاہدہ میں متحقہ المہیت نظر آتے ہیں۔ یہی حال گوشت ہڈی وغیرہ کا بھی ہے۔ تشابہ بمعنی مثال ہے، تشابہ الامراں کے معنی ہیں: دو چیزوں کا باہم اس طرح ہو جانا کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہو، گوشت اور ہڈی اسی طرح کے اعضا ہیں، گوشت کا ہر ٹکڑا گوشت ہے اور ہڈی کا ہر ٹکڑا ہڈی اور ان کا ہر جزو یکساں ہوتا ہے۔ ان میں امتیاز بہت دشوار ہے، اس لیے حیوانات کے یہ اعضا اعضاے متشابہ کھلاتے ہیں۔

دوم: وہ چیز جس کے اجزاء دوسری چیز کی بہ نسبت کم ہوں وہ بسیط ہے، قضایا بسیط اسی لیے بسیط کھلاتے ہیں کہ ان میں قضایا مرکب کی بہ نسبت اجزاء کم ہوتے ہیں۔

سوم: وہ چیز جس کا ہر جزو مقداری نام اور تعریف میں حقیقت کے اعتبار سے کل کے مساوی ہو، جیسے عناصر اربعہ، کیوں کہ پانی کا ہر جزو پانی کھلاتا ہے اور اس کی مہیت بھی وہی ہے جو کل کی ہے اور افلاک اور اعضاے متشابہہ بسیط نہیں ہیں، کیوں کہ فلک کا ہر جزو فلک نہیں کھلاتا، بلکہ برج کھلاتا ہے اور گوشت اور ہڈی کے اجزاء عناصر اربعہ ہیں جن کے نام اور مانیتیں کل سے مختلف ہیں۔

چہارم: وہ چیز جس کا ہر جزو مقداری مشاہدہ کے اعتبار سے نام اور تعریف میں کل کے مساوی ہو، نفس الامر میں مساوی نہ ہو، جیسے عناصر اربعہ اور اعضاے متشابہہ، کیوں کہ پانی کا ہر قطرہ پانی اور گوشت اور ہڈی کا ہر ٹکڑا گوشت اور ہڈی کھلاتا ہے، اور کل اور جزو کی تعریف بھی ایک ہے، اور افلاک بسیط نہیں ہیں، کیوں کہ ان کا ہر حصہ برج کھلاتا ہے، فلک نہیں کھلاتا۔

نوت: کتابوں میں جہاں ”جز و مقداری“ آتا ہے اس سے مقصود ہیولی اور صورت جسمیہ

سے احتراز ہوتا ہے، کیوں کہ یہ دونوں بھی جسم کے اجزاء ہیں، مگر غیر مقداری ہیں۔
فائدہ: بسیط دو قسم کے ہیں: روحانی (غیر مادی)، اور جسمانی (مادی)۔

بسیط روحانی یہ ہیں: عقول، عشرہ، نفوس بشریہ، نفوس حیوانیہ، نفوس نباتیہ اور نفوس فلکیہ۔
بسیط جسمانی عنصر اربعہ ہیں۔

فائدہ: اجسام بسیط کے لیے بھی اجسام مرکب کی طرح حیز و مکان ہوتا ہے، اس لیے کہ اجسام مرکب، مجموعہ بساٹ سے عبارت ہیں اور مرکبات کے لیے حیز لا بدی ہے، تو اس کے اجزاء کے لیے بھی حیز ضروری ہے۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ جسم تو آگ، پانی، ہوا، مٹی سے مرکب ہے تو ان چاروں کے حیز میں سے مرکب کا حیز طبعی کون سا ہوگا؟
جواب یہ ہے کہ اگر چاروں قوت میں میں برابر ہیں تو جہاں سب متفق ہو جائیں وہی ان کا حیز ہو جائے گا، ورنہ جو غالب ہوگا اس کا حیز مرکب کا حیز طبعی ہوگا، اس لیے کہ وہ بسبب قوت کے اپنی بھی طرف سکھنچے گا۔

قاعدہ: بسیط حقیقی کی حد تام ممکن نہیں، کیوں کہ حد تام جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اور بسیط میں یہ اجزاء نہیں ہوتے، اسی لیے اللہ تعالیٰ کی حد تام نہیں ہو سکتی، رسم ہی سے ان کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا تصور بالکنه اور بکھہ بھی نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ وہ حد تام کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ان کا صرف تصور بالوجہ اور بوجہہ کیا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ رسم کی مدد سے ہوتا ہے۔

نوت: مرکب کا بیان آگے عنصریات میں آئے گا۔

جهت کا بیان

جهت کے دو معنی ہیں: ۱۔ اشارہ ہی کی آخری حد ۲۔ حرکت مستقیمہ کی آخری حد۔

یعنی جب ہم کسی چیز کی طرف محسوس اشارہ کریں تو جہاں پہنچ کر ہمارا اشارہ رکے گا وہ جہت ہے، اسی طرح کوئی چیز سیدھی حرکت کرے تو جہاں پہنچ کر اس کی حرکت رکے گی وہ جہت ہے۔

مشہور جہتیں چھ ہیں: اوپر، نیچے، آگے، پیچھے، دائیں، اور بائیں۔ ان میں سے اول وہ حقیقی ہیں، کیوں کہ وہ بدلتی نہیں ہیں اور باقی چار اضافی (غیر حقیقی) ہیں، کیوں کہ وہ بدلتی رہتی ہیں، مثلاً کھڑا ہوا آدمی اٹا ہو جائے تو بھی جہتیں نہیں بدیں گی، یعنی سر کی جانب کا حصہ ”اوپر“ اور پیروں کی طرف کا حصہ ”نیچے“ نہیں کہلانے گا، بلکہ یہ کہیں گے کہ سر نیچے ہو گیا اور پیروں پر ہو گئے۔ اور باقی جہتوں کی صورت حال اس کے برخلاف ہے، مثلاً اگر کوئی شخص مشرق کی جانب متوجہ ہو تو مشرق اس کے ”آگے“ اور مغرب اس کے ”پیچھے“ ہو گا، پھر جب وہ مغرب کی طرف رخ پھیر لے تو جہتیں بدل جائیں گی، اب مغرب اس کے ”آگے“ اور مشرق اس کے ”پیچھے“ ہو جائے گا۔

جہت **نوق** کی دو تعریفیں کی گئی ہیں: ۱۔ فلک الافق کی بالائی سطح ۲۔ فلک قمر کی وہ جانب جو زمین کی طرف ہے، پہلی تعریف مشہور ہے اور اسی کے اعتبار سے فلک الافق کو محدود جہات (جہتوں کو متعین کرنے والا) کہتے ہیں۔

جہت **تحت** مرکز عالم کو کہتے ہیں، یعنی اس فرضی نقطہ کو کہتے ہیں جو زمین کے ڈل (موٹائی) میں مان لیا گیا ہے۔

کون و فساد کا بیان

کون مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ہونا۔ اور اصطلاح میں ”کون“ کسی چیز کا یکبارگی قوت سے فعل کی طرف لکانا ہے، جیسے پانی کا بھاپ ہو جانا۔ پانی میں صورت ہوا یہ بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ جب پانی آگ پر کھولتا ہے تو وہ یکبارگی وجود میں آجائی ہے، اگر خود جب تدریج ہو تو اس کا نام حرکت ہے۔ اور ”کون“ کا مقابل ”فساد“ ہے،

جیسے پانی جب بھاپ بن جاتا ہے تو صورت ہوا یہ کا تو ”کون“ ہوتا ہے اور صورت مائیہ کا ”فساد“۔ اور بعض حضرات کے نزدیک ”کون“ نام ہے ماڈہ میں کسی نئی صورت کے پیدا ہونے کا جو پہلے موجود نہ تھی جیسے مٹی کا، کوزہ بن جانا ”کون“ ہے اور اب وہ مٹی کی پہلی والی صورت باقی نہ رہی یہ فساد ہے۔

میل کا بیان

میل مال یمیل کا مصدر ہے، میلان بھی اسی کا مصدر ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں: محبت کرنا، رغبت کرنا۔ اور اصطلاح میں میل ایک کیفیت ہے جس کے ذریعہ جسم اس چیز کو راہ سے ہٹاتا ہے جو اس کو حرکت سے روکتی ہے اور جو متحرک کو مبدأ سے مٹھی تک جانے پر آمادہ کرتی ہے۔

میل اگرچہ معنوی چیز ہے، مگر اس کا احساس عند عدم الحركت بھی ہوتا ہے، مثلاً جب کسی پتھر کو با تھوپ پر کھا جائے تو اس کا بوجھ با تھوپ کو جھکا دیتا ہے، اسی طرح غبارے میں یا مشک میں ہوا بھر کر اس کو پانی میں دبایا جائے تو اس کا میل اس کو اور لانا چاہے گا اور اس پر با تھوپ کھا جائے تو با تھوپ کو اس کا دباؤ محسوس ہو گا۔ اس لیے میل بدینکی چیز ہے، ہر عام و خاص اس کو جانتا ہے، اس کو کسی دلیل سے ثابت کرنا ضروری نہیں، تاہم فلاسفہ نے اس کو دلیل سے بھی ثابت کیا ہے۔

میل کا ثبوت: حرکت سریع بھی ہوتی ہے اور بطيئی بھی۔ یہ سرعت و بطور طبیعت جسم کی وجہ سے نہیں ہو سکتا، کیوں کہ طبیعت کا اتفاقاً متفاوت نہیں ہوتا، نہ یہ بات قاسر کی وجہ سے ہو سکتی ہے، کیوں کہ قاسر ہمیشہ موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کا سبب میل ہے۔ فثبت المرام! دلیل کی تفصیل: سرعت کی تعریف یہ ہے کہ جس مسافت کو ایک متحرک نے گھنٹہ بھر میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اسی کو آدھ گھنٹہ میں طے کر لے یا جس مسافت کو ایک متحرک نے

گھنٹہ بھر میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اس سے زیادہ مسافت کو گھنٹہ بھر میں طے کرے۔ اور بطوریک تعریف یہ ہے کہ جس مسافت کو ایک متحرک نے آدھ گھنٹہ میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اس کو گھنٹہ بھر میں طے کرے یا جس مسافت کو ایک متحرک نے آدھ گھنٹہ میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اس سے کم مسافت کو بھی آدھ گھنٹہ میں طے کرے، غرض سرعت و بطوریک حرکت کو دوسری حرکت کی بہ نسبت عارض ہوتے ہیں، مثلاً بکھی (گھوڑا گاڑی) کی حرکت موڑ کار کے اعتبار سے بطوریک ہے اور نیل گاڑی کے اعتبار سے سریع۔ اور سرعت و بطوریک کسی حد پر منتہی نہیں ہو سکتے، یعنی کوئی حرکت سریعہ ایسی نہیں ہے کہ اس سے زیادہ سریع نہ ہو سکے اور نہ کوئی ایسی بطریقہ ہے کہ اس سے زیادہ بطوریک نہ ہو سکے۔

اب ہم دو متحرک فرض کرتے ہیں: ایک سریع الحرکت، دوسرا بطيئی الحرکت، مثلاً ایک پھر سیر بھر کا ہے، دوسرا آدھ سیر کا، جب ان دونوں کو معاً اور سے نیچے پھینکا جائے گا تو سیر بھر کا پھر جلدی زمین پر آئے گا اور آدھ سیر کا دیر میں آئے گا۔ اس تقاضت کی وجہ کیا ہو سکتی ہے؟ دونوں پھرروں کی طبیعت وجہ نہیں ہو سکتی، کیوں کہ طبیعت دونوں پھرروں کی ایک ہے، اس لیے اس کا اقتضا مختلف نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کی وجہ قاصر بن سکتا ہے، کیوں کہ قاصر کا ہر جگہ پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کا سبب میل ہے جو حرکت اور طبیعت کے نیچے کی ایک چیز ہے، وہی سرعت و بطوریک علتِ قریبہ ہے، یعنی حرکت کا سریع اور بطيئی ہونا اسی پر موقوف ہے، کیوں کہ میل تو دونوں پھرروں میں موجود ہے، البتہ پہلے میں میل زیادہ ہے، اس لیے اس کی حرکت سریع ہوئی، اور دوسرے میں کم ہے، اس لیے اس کی حرکت بطوریک ہوئی۔

اور جب مذکورہ دونوں پھرروں کو بلندی کی طرف پھینکا جائے تو معاملہ برکس ہو جائے گا یعنی سیر بھر کے پھر کی حرکت بطوریک ہوگی اور آدھ سیر کے پھر کی سریع، اور اس کی وجہ بھی میل کی کمی نہیں ہوگی۔ جس پھر میں میل کم ہے وہ قاصر کی زیادہ اطاعت کرے گا اور جلد اس کی قوت کو مان لے گا، اس لیے اس کی حرکت تیز ہوگی اور جس میں میل زیادہ ہے وہ

قاسر کی قوت کو کم یاد ری میں قبول کرے گا، وہ اس کے حکم سے آبی ہو گا، اس لیے اس کی حرکت دھیمی ہو گی۔ غرض ثابت ہو گیا کہ میل کی وجہ سے حرکت میں اختلاف ہوتا ہے۔

فَلَبَّثَ الْمَدْعَى!

پھر میل کی دو قسمیں ہیں: میل طبی (ذاتی)، اور میل قسری (umarضی)۔

میل طبی وہ ہے جو محل یعنی ذی میل میں ہو، جیسے پتھر کا زمین کی طرف میلان خود پتھر میں پایا جاتا ہے۔

میل قسری وہ ہے جو ذی میل سے خارج کسی سبب کی وجہ سے پایا جائے، جیسے بلندی کی طرف پہنچنے ہوئے پتھر میں میلان صعودی پتھر کی طبیعت کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ قاسر یعنی پھینکنے والے کی وجہ سے ہے۔

جزم عام جسم کو بھی کہتے ہیں اور صاف جسم کو بھی۔ اور اصطلاح میں فلک اور کواکب کے لیے یہ لفظ مستعمل ہے۔ اس کی جمع اجرام ہے اور موالید ثلاش کے لیے لفظ "جسم" استعمال کیا جاتا ہے جس کی جمع اجسام ہے۔

اجرام اشیری افلک سیاروں اور سپارچوں کو کہا جاتا ہے، انہی کو عالم علوی بھی کہتے ہیں، کیوں کہ اس طوکے نزدیک ان کا ماذہ اشیر ہے اور موالید کو عالم سفلی کہتے ہیں۔

طبیعت کا تیرافن

عصریات کا بیان

عصریات: وہ حالات جو خاص عناصرِ اربعہ سے متعلق ہیں۔

عصر عربی زبان کا لفظ ہے اور اسکے لغوی معنی ہیں: اصل، یونانی زبان کا لفظ "Anstrophe" اس کا مترادف ہے۔ اور اصطلاح میں عصر اس بسیط (غیر مرکب) اصل کو کہتے ہیں جس سے تمام مرکبات ترکیب پاتے ہیں۔

عناصرِ اربعہ: آگ، ہوا، پانی، ٹینی ہیں۔ ان کو ارکان اور اصول کوں و فساد بھی کہتے ہیں۔ قدیم حکماء اس تقریباً صرف یہی چار عناصر (اصول مرکبات) دریافت کیے تھے۔ ان کے نزدیک یہ چاروں عناصر بسیط ہیں اور موالید غلام شاشانہ سے مرکب ہیں۔

موالید غلام: معدنیات، بنا تات، اور حیوانات ہیں۔ موالید، مولود کی جمع ہے، چوں کہ مذکورہ تینوں چیزوں میں عناصرِ اربعہ سے پیدا ہوتی ہیں اس لیے ان کو موالید کہا جاتا ہے، اور عالم علوی (آسمان، ستارے اور سیارے) ارسطو کے نزدیک ایک پانچوں عصر سے بنے ہیں جس کا نام اشیر ہے اور عالم سفلی (فلکِ قمر سے نیچے کا جہاں) مذکورہ عناصرِ اربعہ سے بنا ہے جو قابل تغیر ہیں اور خود وہ عناصر اور ان کے مرکبات وزن، خفت و ثقل، حرارت و برودت اور یوست و رطوبت وغیرہ اوصاف سے متصف ہیں، اور اشیر از لی ابدی اور ناقابل تغیر عصر ہے اور مذکورہ اوصاف میں سے کسی وصف کا حامل نہیں ہے۔

اور جدید سائنس کے ماہرین کے نزدیک پانی، ہوا اور ٹینی مرکبات ہیں۔ پانی آسیجن اور ہائیڈروجن کے اشتراک سے بناتے ہیں۔ ہوا کے بڑے اجزاء بھی دو ہیں:

۱۔ نائرو جن ۸۷ فیصد ۲۔ آسیجن ۲۱ فیصد، اور باقی ایک فیصد میں کاربن ڈائی اکسائیڈ، آبی بخارات، خاکی ذرات اور اوزون گیس ہیں۔ اور زمین کا بیرونی خول تقریباً ۹۳ عناصر کے ذرات کا مجموعہ ہے اور اندروںی حصہ میں بھاری دھاتیں (لوہا وغیرہ) شدت حرارت کی وجہ سے مائع شکل میں ہیں۔ اور آگ کوئی عنصر نہیں ہے، بلکہ ایک طاقت کا نام ہے جس کا حامل ماڈہ ہوتا ہے۔

جدید سائنس کے ماہرین کے نزدیک کل عناصر جو اس وقت تک دریافت ہو چکے ہیں، ان کی تعداد ۵۰ ہے۔ چند عناصر کے نام یہ ہیں: ہائیڈرو جن، سونا، تابا، کل، لوہا، ریڈیم، سیسے، پارہ وغیرہ۔ ماہرین کی رائے یہ ہے کہ عناصر کی طبعی تعداد ۱۲۰ ہے جن میں سے ۱۰۵ اور یافت ہو چکے ہیں اور باقی کی تفہیش جاری ہے۔

معدنیات: وہ مركبات ہیں جن میں احساس اور نشوونما نہیں ہوتا، معدنیات، معدن کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: کان جس سے دھاتیں لکھتی ہیں۔

نباتات: وہ مركبات ہیں جن میں نشوونما ہوتا ہے، مگر احساس اور ارادہ نہیں ہوتا۔ **نباتات، نبات کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں: سبزی۔**

حیوانات: وہ اجسام ہیں جو بڑھنے والے، احساس کرنے والے اور بالا رادہ حرکت کرنے والے ہیں۔

عناصر اربعہ کا کون و فساد

عناصر اربعہ اتحاد ہیولی کی وجہ سے ایک دوسرے کی صورتِ نوعیہ میں بدلتے رہتے ہیں، اس تبدیلی کو کون و فساد اور انقلاب کہا جاتا ہے اور کیفیات کے بدلتے جانے کو استحالہ کہتے ہیں، اور استحالہ کیلئے انقلاب لازم نہیں ہے، دیکھیے پانی گرم کرتے ہیں تو اسکی برودت جاتی رہتی ہے، مگر پانی کی صورت باقی رہتی ہے، کون و فساد کی چھ صورتیں درج ذیل ہیں:

- ۱۔ پانی کا زمین ہونا: آذربائیجان کے قریب سیاہ کوہ میں ایک چشمے کے پانی کا سیاہ پتھر بننا مشاہدہ کیا گیا ہے۔
- ۲۔ زمین کا پانی ہونا: تیزاب کے ذریعہ اجزاء ارضیہ کو پانی کرنا روز کا رخانوں میں مشاہدہ کیا جاتا ہے۔
- ۳۔ ہوا کا پانی ہونا: گلاس میں برف بھر کر میز پر رکھ دیجیے، تھوڑی دیر کے بعد گلاس کی بیرونی سطح پر ہوا پانی بن کر قطروں کی شکل میں نمودار ہو جائے گی۔
- ۴۔ پانی کا ہوا ہونا: تیز آگ پر پانی کا برتن رکھ دیجیے، تھوڑی دیر میں پانی بھاپ بن کر اٹنے لگے گا۔
- ۵۔ ہوا کا آگ ہونا: لوہار کی بھٹی اور تنور میں نگاہ ڈالیے، ساری فضا آگ ہی آگ نظر آئے گی۔
- ۶۔ آگ کا ہوا ہونا: موسم بیتی کی لو، اسی طرح آگ کا شعلہ کچھ بلند ہو کر ہوا ہو جاتا ہے، اگر او بڑھتی رہے تو مکان خاکستر ہو جائے۔

مرکب کا بیان

مرکب: وہ چیز ہے جو مختلف ماہیت رکھنے والے اجسام سے بنی ہو، مرکب کی دو قسمیں ہیں: مرکب تام، اور مرکب ناقص۔

مرکب تام: آگ، پانی، ہوا، مٹی سب یا بعض جب اس طرح سے جمع ہو جائیں کہ ہر ایک کی کیفیت دوسرے کی مخالفانہ کیفیت کی تیزی کو تؤڑ دے اور ایک نئی اعتدالی کیفیت (مزاج) پیدا ہو جائے اور ان بسانکھ کا ہیولی اپنی صورت نو عیہ کو چھوڑ کر مبدأ فیاض سے ایک نئی صورت ترکیبی کے فیضان کے قابل ہو جائے اور وہ نئی صورت اس مرکب کی کافی عرصہ تک محافظ رہے اور اس کو باقی رکھنے تو وہ مرکب تام کہلاتا ہے۔

استقرائے مرکبِ تام کی تعداد تین تک دریافت ہوتی ہے، یعنی معدنیات، بنا تات اور حیوانات، کیوں کہ مرکبِ تام میں اگر نمود اور حرکت ارادیہ نہ ہو تو وہ معدنیات ہیں اور اگر نہ معموق ہو، مگر ارادہ متحقق نہ ہو تو وہ بنا تات ہیں اور اگر نمود اور حرکت ارادیہ دونوں متحقق ہوں تو وہ حیوانات ہیں۔

مرکبِ ناقص: بساطِ عصریہ اگر اس طور سے جمع ہو جائیں کہ مرکب میں بھی بساطِ کی صور نویہ بدستور باقی رہیں، جیسے گاراٹی اور پانی کا مرکب ہے اور ترکیب کے بعد بھی مٹی اور پانی کی صورتیں باقی ہیں، نئی صورت نویہ جلوہ گرنیں ہوتی، یعنی صورت ترکیبی پیدا تو ہو، مگر وہ مرکب کی کافی عرصہ تک محافظہ نہ ہو، بلکہ اس کا وجود وقتی اور غیر دیر پا ہو، جیسے شہاب (ٹوٹا ہوا تارہ) مٹی (دھان) اور آگ کا مرکب ہے اور ترکیب کے بعد نئی صورت کا فیضان بھی ہوا ہے، مگر وہ تھوڑی دیر کے لیے ہے، اسی طرح کہرا اور شبنم وغیرہ یہ مرکبِ غیر تام ہیں۔

مزاج کے لغوی معنی ہیں: امتران، یعنی کسی چیز کے اجزا کا باہم مل جانا۔ اور اصطلاح میں جب کسی مرکب میں بساطِ عصریہ اس طرح جمع ہو جائیں کہ ہر ایک کی کیفیت دوسرے کی مخالفانہ کیفیت کی تیزی کو توڑ دے اور مجموعہ سے ایک نئی اعتدالی کیفیت پیدا ہو جائے تو اس معتدل کیفیت کا نام مزاج ہے۔

کائنات الجو کا بیان

زمین و آسمان کے درمیان فضائیں جو چیزیں موجود ہوتی ہیں، جن میں مزاج متحقق نہیں ہوتا، یعنی وہ مرکبِ غیر تام ہوتی ہیں، جیسے بادل، بارش، برف وغیرہ ان کو کائنات الجو (فضائی کائنات) کہا جاتا ہے۔ ذیل میں ان میں سے بہیں چیزوں کا حال لکھا جاتا ہے، مگر پہلے فضائی طبقات کا تذکرہ ضروری ہے۔ حکماء قدیم نے فضا کو چار طبقات پر منقسم

کیا ہے: طبقہ غباریہ، طبقہ زمہریہ، طبقہ مجاورہ نار، اور طبقہ ناریہ۔

۱۔ طبقہ غباریہ: زمین سے تقریباً ۲۰ میل سے ۱۰۰ میل تک طبقہ غباریہ ہے جس میں گرمی، سردی، رات، دن کے پیدا ہونے کی اور حیوانات کے زندگی گذارنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

۲۔ طبقہ زمہریہ: طبقہ غباریہ کے بعد طبقہ زمہریہ ہے جو فضائے خالص کا سرد طبقہ ہے، جس میں حیوانات زندہ نہیں رہ سکتے۔ اسی طبقہ میں ابخرے، بارش، بادل، برف وغیرہ کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

۳۔ طبقہ مجاورہ نار: طبقہ زمہریہ کے بعد طبقہ مجاورہ نار ہے جو آگ کے پڑوں میں ہونے کی وجہ سے کافی گرم ہے۔ اسی طبقہ میں شہاب ثاقب پیدا ہوتے ہیں۔

۴۔ طبقہ ناریہ: سب سے اوپر فلکِ قمر کے متصل طبقہ ناریہ ہے جو حرکات افلاک کی رکڑ سے خالص نار کی شکل اختیار کیے ہوئے ہے، دم دار تارے اسی طبقہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ اب کائنات الجو کا تذکرہ شروع کیا جاتا ہے۔

۱۔ غبار: زمین کے وہ باریک اجزاء جو اپنی لطافت کی وجہ سے ہوا میں اڑ جاتے ہیں، جمع **أَغْبَرَةٌ**۔

۲۔ بخار (بھاپ): پانی کے وہ اجزاء جو حرارت کی وجہ سے ہوا بن کر فضائیں اڑ جاتے ہیں، جمع **أَبْخَرَةٌ**، اردو میں بخارات، ابخرے اور اخرات۔

۳۔ دخان (دھوائی): آگ کے اجزاء جو زمین کے اجزاء کے ساتھ مل کر ہوا میں اڑ جاتے ہیں، جمع **أَدْخَنَةٌ**۔

۴۔ بادل اور بارش: ابخرے جب طبقہ زمہریہ میں پہنچتے ہیں اور خفیف بروڈت لگنے سے مجمع ہو جاتے ہیں تو وہ بادل کھلاتے ہیں اور جب وہ متقاطر ہو جاتے ہیں تو بارش کھلاتے ہیں۔

۶۔ **شبم:** ابخرے جب تھوڑی مقدار میں ہوتے ہیں تو طبقہ غباریہ ہی سے رات کی برودت کی وجہ سے ناقص بارش کی شکل میں گرنے لگتے ہیں اس کو عربی میں طل اور اردو میں شبم کہتے ہیں۔

۷۔ **کہرا:** جب ابخرے کثیر مقدار میں فضا میں اڑتے ہیں اور رات کی برودت کی وجہ سے طبقہ غباریہ ہی سے بلکل بارش بن کر برنسے لگتے ہیں تو فضا میں ایک دھواں سانظر آنے لگتا ہے، اس کو عربی میں ضباب اور اردو میں کہرا کہتے ہیں۔

۸۔ **برف:** جب ابخرے طبقہ باردہ میں پہنچتے ہیں اور کامل اجتماعی صورت اختیار کرنے سے پہلے برودت شدیدہ کے اثر سے ایک ناقص انجمادی صورت اختیار کر کے زمین پر گرنے لگتے ہیں تو ان کو عربی میں ثلوج اور اردو میں برف کہتے ہیں۔

۹۔ **اوے:** جب ابخرے طبقہ باردہ میں پہنچتے ہیں اور بادل بن جاتے ہیں تو کبھی شدید برودت کی وجہ سے کامل انجمادی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور زمین پر گرنے لگتے ہیں، ان کو عربی میں برد (راکے زبر کے ساتھ) اور اردو میں اوے کہتے ہیں۔

۱۰۔ **پالہ:** جب ابخرے تھوڑے ہوتے ہیں اور بادل بننے کے بعد رات کی سردی کی وجہ سے ایک ناقص انجمادی صورت اختیار کر کے زمین پر گرنے لگتے ہیں تو ان کو عربی میں صقیع اور اردو میں پالہ کہتے ہیں۔

۱۱، ۱۲۔ **بجلی اور گرج:** بادل میں ایک خاص مقدار آگ کی موجود ہوتی ہے۔ جب یہ آگ ابر کو چھاڑ کر نکلتی ہے تو اس میں ایک قسم کی چک اور روشنی پیدا ہوتی ہے، اسے بجلی کہتے ہیں۔ اور جو آواز پیدا ہوتی ہے اسے گرج کہتے ہیں، روشنی کی رفتار آواز سے دس لاکھ گنا زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے ہم آواز سننے سے پہلے روشنی دیکھ لیتے ہیں۔

فلسفہ جدید کے نزدیک ابر میں برتنی قوت ہوتی ہے۔ جب وہ ایک ابر کو چھاڑ کر دوسرے

اب میں جاتی ہے یا زمین پر گرتی ہے تو بجلی اور گرج پیدا ہوتی ہے۔ رعد و برق کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ زمین سے ابخرے اور دخان ملے جلے اٹھتے ہیں، طبقہ زمہر یہ یہ میں پہنچ کر ابخرے تو جم کر بادل کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور دخان اس کے پیچ میں کھنس جاتا ہے وہ ابر کو پھاڑ کر باہر نکلتا ہے اور طبقہ مجاوہہ نار میں پہنچ کر جل جاتا ہے۔ یہ جلنے کی روشنی بجلی ہے اور وہ ابر کو پھاڑنے کی آواز گرج ہے، مگر بجلی پہلے ہوتی ہے اور گرج بعد میں سنائی دیتی ہے، کیوں کہ روشنی کی رفتار آواز کی رفتار سے دس لاکھ گناہ زیادہ ہے۔ چنانچہ جب بندوق دغتی ہے تو اس کی چمک ہم کو آواز سے پہلے دکھائی دیتی ہے۔

۱۳۔ صاعقه (کڑک دار بجلی): جب غلیظ دخان بہت بڑی مقدار میں بادلوں میں قید ہو جاتا ہے اور نکلنے کے لیے حرکت کرتا ہے اور پوری قوت و شدت کے ساتھ بادل کو پھاڑ کر اوپر کو چڑھتا ہے اور طبقہ مجاوہہ نار میں پہنچ کر جلتا ہے تو یہ صاعقه کہلاتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمین تک دخان کا سلسلہ قائم ہوتا ہے تو وہ جلتا ہوا زمین تک آتا ہے، یہ زمین پر بجلی کا گرنا ہے۔

۱۴۔ شہاب (نیزک، ٹوٹا ہوا تارہ): گندھک والی زمین سے دخان کا سلسلہ، طبقہ ناریہ تک پہنچتا ہے، تو اس کے اوپر کے سرے پر آگ لگ کر دوسرے سرے تک سارا سلسلہ مشتعل ہو جاتا ہے، اسی کو ٹوٹا ہوا تارہ کہتے ہیں۔ اور کبھی مشتعل ہو کر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ دریتک جلتا رہتا ہے تو وہ دم دار تارہ کہلاتا ہے۔

۱۵۔ قوس قزح (ست رنگی کمان جو برسات میں آسمان پر دکھائی دیتی ہے): جس وقت آفتاب مشرقی یا مغربی افق کے قریب ہوتا ہے اور اس کے مقابل دوسری طرف شفاف اور ریقق بادل ہوتا ہے اور اس ابر کے پیچھے کوئی کثیف جسم (جیسے ابر سیاہ یا پھاڑ وغیرہ) ہوتا ہے اور فضا مارٹوب ہوتی ہے تو وہ ریقق و شفاف بادل بصورت آئینہ ان دونوں کا

عکس قبول کرتا ہے اور شعاع منحرف کی وجہ سے اس میں مختلف رنگ نظر آتے ہیں، اس کو قوس قزح کہتے ہیں۔ قوس قزح مرکب اضافی ہے اور قزح ایک پہاڑ کا نام ہے۔ اور بعض حضرات اس کو علیک کی طرح مرکب مانتے ہیں۔

۱۶۔ ہال (چاند کا دائرہ، کندل): جب چاند کے گرد ریتیں بادل ہوتا ہے اور اس کے پیچے کیف بادل ہوتا ہے تو چاند کا عکس اس ابر ریتی کے اجزاء پر منعکس ہوتا ہے اور وہ دائرہ کی شکل میں نظر آتا ہے، وہ چاند کا کندل کہلاتا ہے۔ لوگ اس کو بارش کی علامت گردانے ہیں، کیوں کہ ہال فضا کے مرطوب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

۱۷۔ ریاح (ہوا نہیں): ہوا فضا میں موجود ہے، اگرچہ ہم اسے دیکھنے میں سکتے، مگر محسوس کر سکتے ہیں، دیکھا اس لیے نہیں سکتے کہ ہوانہایت صاف اور شفاف ہے، ہوا ہی پر ہماری زندگی کا دار و مدار ہے، فضا میں ہوا بھری ہوتی ہے، جس جگہ کو ہم خالی دیکھتے ہیں وہ درحقیقت خالی نہیں ہے بلکہ ہوا سے پُر ہے۔ ہوا کی حرکت اور جنبش کرنے کی مختلف وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ بہت بڑی وجہ یہ ہے کہ زمین سے ابخرے اور ادھنے برابر اور پر جاتے رہتے ہیں اور کبھی وہ اور پر سے نیچے کی جانب آتے ہیں۔ انہیں اسباب سے ہوا میں حرکت ہوتی رہتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہوا بالذات بھی متحرک ہے اور آندھی چلنے کا بھی یہی سبب ہے کہ ابخرے بڑی مقدار میں باہم متصادم ہو جاتے ہیں تو آندھی کی شکل ییدا ہو جاتی ہے۔

۱۸۔ برکان (کوہ آتش فشاں): جب زمین کے اندر کسی جگہ حرارت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اگر کسی طرح وہاں پانی پکنچ جاتا ہے تو وہ پانی بخار بن جاتا ہے اور یہ بخار زور کے ساتھ زمین کو پھاڑ کر باہر نکل آتا ہے اور اسکے ساتھ گرم مٹی، پکھاڑا ہوا اور پھر بھی نکنا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ عربی میں بُر کان اور فارسی میں کوہ آتش فشاں کہلاتے ہیں۔

۱۹۔ زلزلہ (زمین کا لرزنا): زمین میں حرارت کی وجہ سے چٹانیں ٹوٹتی اور پھٹتی ہیں اور

اندر گڑ بڑ ہونے کی وجہ سے زمین کی اوپری سطح میں حرکت پیدا ہوتی ہے، اسی کو زلزلہ کہتے ہیں۔

۲۰۔ **شقق:** آفتاب غروب ہونے کے بعد آفتاب کی روشنی کا نکس پڑتا ہے، جس سے آسمان سرخ دکھائی دیتا ہے، یہ شقق ہے۔

موالید خلاشہ کا بیان

۱۔ **معدنیات** (دھاتیں): غذن کے معنی اقامت و سکون کے ہیں، چوں کہ دھاتیں بھی زمین میں قائم رہتی ہے اس لیے ان کو معدنیات کہتے ہیں اور اصول معدنیات اونچے اور اونچے ہیں جو زمین میں محبوس رہتے ہیں۔ جب زمین میں تھوڑی مقدار میں دخان اور بخار جمع ہو جاتے ہیں اور دخان پر بخار غالب ہوتا ہے تو مختلف کیفیات کے ماتحت بلور، پارہ، ہر تال وغیرہ بنتے ہیں، اور جب دخان غالب ہوتا ہے تو نوشادر، گندھک وغیرہ بنتے ہیں اور جب زمین میں پارہ اور گندھک جمع ہو جاتے ہیں تو مختلف کیفیات کے ماتحت سونا، چاندی، تابا وغیرہ بنتے ہیں۔

۲۔ **نباتات:** مرکب تام میں جب قابلیت پیدا ہوتی ہے تو مبدأ فیاض اس پر نفس نباتی کا فیضان کرتا ہے اور وہ جسم نامی یا جسم نباتی بن جاتا ہے۔ یہ نفس مختلف آلات کے ذریعہ پودے کی بقا کے لیے تغذیہ اور حصول کمال کے لیے تعمیہ کا کام کرتا ہے، یعنی وہ اجنبی اجسام (مٹی، پانی وغیرہ) کو پودے کے ہم جنس اور ہم شکل بنا کر جزو جسم بناتا ہے، تاکہ پودا بدنستور باقی رہے۔ اس مقصد کے لیے اللہ تعالیٰ نے نباتات کو جڑیں دے رکھی ہیں وہ جڑوں کے ذریعہ اپنی غذا حاصل کرتے ہیں۔

اور اپنے کمال تک پہنچنے کے لیے قدرت نے ان میں نشوونما کی قوت و دیعت فرمائی ہے، یعنی نفس نباتی نئے اجزاء اتنی کثرت سے پیدا کرتا ہے کہ بدل ما یتھل کے علاوہ اتنے

اجزا بچتے ہیں جن سے جسم انتظارِ تلاش (طول، عرض اور عمق) میں بڑھنے لگتا ہے، اسی کو نمو کہتے ہیں۔

۳۔ حیوانات (بیشمول انسان): مرکبِ تمام میں جب قابلیت پیدا ہوتی ہے تو خالق کائنات اس پر نفسِ حیوانی کا فیضان کرتا ہے اور وہ حیوان (جاندار) بن جاتا ہے۔ یہ نفس مختلف آلات کے ذریعہ تین کام کرتا ہے: تغذیہ، تنفسیہ اور بقاء نواع کیلئے تولید و تناول۔

۱۔ تغذیہ: جب حرارتِ غریزی کی وجہ سے یادگیر عوارض کی وجہ سے بدن کے اجزاء تحلیل ہو کر زائل ہو جاتے ہیں تو ان کی خالی جگہ کو پر کرنے کے لیے تغذیہ کی ضرورت پیش آتی ہے، یہ قوتِ اپنی اجسام کو ہم جس جسم بنانے کا رائے شدہ اجزا کی خالی جگہ کو پر کرتی ہے جس سے وہ جسم بدستور موجود رہتا ہے، قوتِ غاذیہ یہ چار آلات کے ذریعہ کام کرتی ہے، یعنی قوتِ جاذبہ، ماسکہ، ہاضمہ اور دافعہ کے ذریعہ اپنے افعالِ انجام دیتی ہے۔

قوتِ جاذبہ: اس قوت کا کام غذا کو اپنے جسم کی طرف کھینچنا ہے جس کا تجربہ یوں ہو سکتا ہے کہ کسی کو والٹا لٹکا کر، کھانے کے لیے اس کے منہ میں لقمہ دیا جائے تو جب وہ لقمہ لگکے گا تو جاذبہ اس کو معدہ کی طرف کھینچ لے گی۔

قوتِ ماسکہ: اس قوت کا کام یہ ہے کہ جب جاذبہ غذا کو اپنے مستقر تک کھینچ لے تو یہ قوت غذا کو اسی جگہ ہضم کے لیے ٹھہرائے رکھے۔

قوتِ ہاضم: اس قوت کا کام یہ ہے کہ اپنی اجسام (غذا) کی صورِ نوعیہ کو جسم کی صورتِ نوعیہ میں تبدیل کرے، تاکہ ان مئے اجزاء سے زائل شدہ اجزا کی جگہ پڑ بھو۔

قوتِ دافعہ: اس قوت کا کام یہ ہے کہ جب غذا سے قوتِ ہاضمہ کیوں (وہ رقیق شے جو معدہ میں کھانا ہضم ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے) لے لیتی ہے تو باقی بے کار فصلات کو یہ قوت باہر پھینک دیتی ہے۔

۲۔ **تعمیہ:** حصول کمال کے لیے باتات کی طرح حیوانات میں بھی تعمیہ (برھوتری) کی قوت دویعت فرمائی گئی ہے جو قوتِ ہاضمہ کے طاقت ور ہونے کا دوسرا نام ہے۔ ہاضمہ نے اجزا اتنی کثرت سے پیدا کرتا ہے کہ درآمد برآمد سے زائد رہتی ہے، یعنی بدل میں تخلّل کے بعد بھی نئے اجزاء پختے ہیں جن سے جسم بڑھنے لگتا ہے۔

یہ قوت نامیہ ابتداء سے کمال تک پہنچنے میں مختلف اطوار سے اپنا فریضہ انجام دیتی ہے۔ ابتداء میں اسکی درآمد برآمد سے بہت زیادہ رہتی ہے۔ مگر جب جسم اپنے کمال کے قریب پہنچتا ہے تو اسکی درآمد میں کمی آنے لگتی ہے اور جب جسم پوری طرح کمال کو پہنچ جاتا ہے تو درآمد اور برآمد برابر ہو جاتی ہے۔ پھر درآمد میں کمی شروع ہوتی ہے، یہاں تک کہ قوت نامیہ ختم ہو جاتی ہے، البتہ قوتِ غاذیہ موت تک اپنا کام کرتی رہتی ہے اور جب وہ بھی عاجز ہو جاتی ہے تو موت آ جاتی ہے، حکما نے اجسام نامیہ کے قوت نامیہ کے اعتبار سے چار مرتبے مقرر کیے ہیں: زمانہ نمو، زمانہ توقف، زمانہ انحطاطِ خفی، اور زمانہ انحطاطِ جلی۔

زمانہ نمو: وہ زمانہ ہے جب کہ قوتِ غاذیہ کی درآمد برآمد سے زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے جسم بڑھنے لگتا ہے۔ انسان میں یہ زمانہ پیدائش سے تقریباً تیس سال تک ہے۔

زمانہ توقف: یہ وہ زمانہ ہے جب قوتِ غاذیہ کی درآمد اور برآمد برابر ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے جسم نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔ انسان میں یہ زمانہ کہولت کہلاتا ہے جو تقریباً چالیس سال تک رہتا ہے۔

زمانہ انحطاطِ خفی: یہ وہ زمانہ ہے جب قوتِ غاذیہ کی درآمد میں برآمد کی نسبت خفیف سی کمی شروع ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے جسم میں خفیف تنزل شروع ہو جاتا ہے۔ انسان میں یہ زمانہ شیب (بڑھاپے کا زمانہ) کہلاتا ہے، جو تقریباً سانچھ برس تک رہتا ہے۔

زمانہ انحطاط جلی: یہ وہ زمانہ ہے جب قوت نازدیکی درآمد میں پہبخت برآمد کے نمایاں کمی شروع ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے جسم روز بہ روز کمزور ہونا شروع ہوتا ہے۔ انسان میں یہ زمانہ ہرم (انہمی بڑھاپے) کا زمانہ کہلاتا ہے، جو سانچھ سال کے بعد موت تک کا زمانہ ہے۔

۳۔ قوت تولید: حیوانات میں بقائے نوعی کے لیے قدرت نے ایک قوت تولید بھی دیکھتی ہے۔ اس قوت کی یہ خصوصیت ہے کہ اپنے جسم کے کسی جزو کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ اس نوع کے دوسرے جسم کی پیدائش کے لیے مبدأ اور مادہ بن سکے۔

انفس حیوانی: حیوانات ایک ایسی قوت شعوری سے ممتاز کیے گئے ہیں جس سے وہ حرکات ارادیہ اور جزئیات مادیہ (جسمانیہ) کا اور اک کرتے ہیں۔ یہی قوت نفس حیوانی کہلاتی ہے جو مختلف آلات کے ذریعہ مذکورہ دو کام کرتی ہے۔

۴۔ جزئیات مادیہ کا اور اک: اس کام کے لیے قدرت نے حیوانات کو پانچ حواس ظاہرہ عطا کیے ہیں، یعنی سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

سامعہ: (سنسنے کی طاقت) کان کے سوراخ میں، دماغ کے متصل ایک پٹھا لکھنچا ہوا ہے جس میں قدرت نے سنسنے کی قوت دیکھتی ہے۔ جب کبھی اجسام کے تصادم سے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس سے ماحول کی فضما متأثر ہوتی ہے، یہاں تک کہ وہ صدائی تہوچ کان کے پٹھے تک پہنچتا ہے تو اس میں رکھی ہوئی قوت اس آواز کا اور اک کر لیتی ہے۔

باقرہ: (ویکھنے کی قوت) یہ قوت اللہ تعالیٰ نے مجمع النور میں رکھی ہے، وہاں سے وہ آنکھوں میں پہنچتی ہے جس سے حیوان اشکال و الوان کا اور اک کرتا ہے۔

تشریح: مقدم دماغ سے صلیبی شکل کے دو محقق پٹھے اس طور سے لگتے ہیں کہ پیشانی پر

متقطع ہو کر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں اور تقاطع کی جگہ پر دونوں تجویفیں ایک چوراہے کی شکل میں مشترک ہو گئی ہیں۔ یہی چوراہا جمیع النور ہے، وہاں سے روشنی دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے جب وہ روشنی مرئی صورت پر پڑتی ہے تو یہ قوت اس کی شکل دونوں کا ادراک کر لیتی ہے۔

شامہ: (سو گھنے کی قوت) ناک کے سوراخ کے آخر میں سرپستان کی شکل پر ایک لمحہ (گوشت کا مکڑا) ہے، جس میں قدرت نے یہ قوت دیعت کی ہے کہ جب کسی رائجہ والی چیز کی بومنشتر ہواں کے ذریعہ اس لمحہ تک پہنچتی ہے تو وہ قوت اس رائجہ کا ادراک کر لیتی ہے۔

ذائقہ: (چکھنے کی قوت) زبان کی سطح میں، خصوصاً اس کے سرے میں قدرت نے یہ قوت دیعت کی ہے کہ جب منہ میں کوئی چیز پہنچتی ہے اور لعاب وہن میں اس کا ذائقہ شامل ہوتا ہے تو وہ قوت اس کے مزہ کا ادراک کر لیتی ہے۔

لامہ: (چھونے کی قوت) تقریباً سارے جسم حیوانی میں قدرت نے یہ قوت دیعت کی ہے کہ جب بدن کا کوئی حصہ کسی چیز سے مس کرتا ہے تو وہ قوت اس چیز کی سختی، نرمی، سردی، گرمی محسوس کر لیتی ہے۔

نوٹ: حواس ظاہرہ میں سمع سب سے افضل ہے۔ (تفصیل دستور العلامہ: ج ۲، ص ۲۱۲ میں ہے)

۲۔ حرکات ارادیہ: اس کام کے لیے حیوان میں قوت حرکہ دیعت فرمائی گئی ہے، جو باعتبار تقسیم کا رد حصول میں منقسم ہے: ۱۔ باعثہ ۲۔ فاعلہ

قوت باعثہ: یہ قوت نفس کو کسی کام پر آمادہ کرتی ہے۔

قوت فاعلہ: جب قوت باعث حیوان کو کسی کام پر آمادہ کرتی ہے تو وہ اس قوت کو حکم دیتا ہے، اور یہ قوت اس کام کو رو بعمل لاتی ہے، کیوں کہ اس قوت کا دماغ اور جملہ

جسمانی اعصاب سے خاص تعلق ہے، اس لیے یہ قوت اعصاب جسمانی کی مدد سے جسم کو مطلوب فعل کے حصول کے لیے حرکت میں لاتی ہے۔

انسان کے خصوصی احوال

انسان بھی اگرچہ از قبیل حیوانات ہے، مگر ہیرے ہیرے میں بڑا تفاوت ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو اشرف الخلقات ہونے کا تاج پہنایا ہے اور اس کو تین خصوصی نعمتوں سے سرفراز فرمایا ہے: ۱۔ حواسِ خمسہ باطنہ ۲۔ عقل انسانی ۳۔ نفس انسانی۔ بعض لوگ حواسِ باطنہ کا انکار کرتے ہیں اور عقل انسانی کو اور نفس انسانی کو ایک مانتے ہیں۔ تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ حواسِ خمسہ باطنہ

حسِ مشترک، خیال، وہم، حافظہ، اور متصرف۔

حسِ مشترک: یہ قوت دماغ کے بطن سے گانہ میں سے بطن اول کے ابتدائی حصہ میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حواس ظاہرہ کی حاصل کی ہوئی صورتوں کو قبول کرنا ہے اور اسی وجہ سے اس کا نام حسِ مشترک رکھا گیا ہے، گویا یہ حواسِ پنج گانہ ظاہرہ کا مشترک حاسہ ہے اور حواسِ خمسہ ظاہرہ اس کے جاسوس ہیں جو مادیات کی صورتوں کو لالا کر اس کے سامنے پیش کرتے ہیں اور یہ ان کو فوراً اپنے خزانہ خیال میں جمع کر لیتا ہے۔

خیال: یہ قوت دماغ کے بطن اول کے پچھلے حصہ میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حسِ مشترک کی صورتوں کو محفوظ رکھنا ہے، گویا یہ حسِ مشترک کا خزانہ ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسِ مشترک کا اور اک حواسِ ظاہرہ کے محسوسات تک محدود رہتا ہے اور جب محسوسات حواسِ ظاہرہ کے سامنے سے غائب ہو جاتے ہیں تو ان کی صورتیں

حس مشترک اپنے خزانہ میں جمع کر لیتا ہے، تاکہ بوقت ضرورت کام آئیں۔

وہم: یہ قوت اگرچہ سارے دماغ سے تعلق رکھتی ہے، مگر اس کا زیادہ تر تعلق، دماغ کے درمیانی بطن کے حصہ آخر سے ہے اس قوت کا کام محسوس چیزوں کی ان معنوی باتوں کا اور اک کرنا ہے جو حواس ظاہرہ سے حاصل نہیں ہو سکتیں، جیسے بچہ معطوف علیہ یعنی قابل رغبت و محبت ہے اور شیر بھیڑ یا قابلِ نفرت و خوف ہیں۔

حافظ: یہ قوت دماغ کے بطنِ اخیر کے اگلے حصے میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ قوتِ واہمہ جن معانی کا اور اک کر لیتی ہے، یہ قوت ان مدرکات کی حفاظت کرتی ہے، گویا کہ یہ قوتِ واہمہ کے مدرکات کا خزانہ ہے۔

نوت: عرفِ عام میں حافظہ مطلق قوت یادداشت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

متصرف: یہ قوت دماغ کے درمیانی بطن کے ابتدائی حصہ میں ودیعت کی گئی ہے، اس کا کام یہ ہے کہ حواسِ ظاہرہ اور باطنہ کے دونوں خزانوں (خیال و حافظہ) میں جو صورتیں جمع ہیں، یہ قوت ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ جوڑتی ہے اور بعض کو بعض کو بعض سے توڑتی ہے، اور اس طرح تصرف کر کے نئے نئے فارمولے بناتی رہتی ہے۔

فائدہ: قوتِ متصرف کو جب عقل اپنی معلومات میں استعمال کرتی ہے تو اس کو قوتِ مفکرہ کہتے ہیں اور جب قوتِ واہمہ استعمال کرتی ہے تو اس کو قوتِ متخیلہ کہتے ہیں۔

۲۔ عقل انسانی

عقل انسانی کے بارے میں عقلا میں بڑا اختلاف ہے کہ عقل اور نفس ناطق ایک چیز ہیں یا الگ الگ؟ ایک رائے یہ ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، مگر عرف اور لغت دونوں میں فرق کرتے ہیں، اس لیے دوسری رائے یہ ہے کہ یہ دونوں چیزوں میں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ پھر عقل

کی تعریف میں اور اس کے محل میں بھی بہت اختلاف ہے۔ ذیل میں عقل کی پانچ تعریفیں ذکر کی جاتی ہیں:

پہلی تعریف: عقل ایک جوہر (قائم بالذات چیز) ہے، جو اپنی ذات میں تو ماڈہ سے مجرد ہے، مگر افعال میں ماڈہ کے ساتھ مقارن ہے (مگر غور کیا جائے تو نفس ناطقہ کی بھی یہی تعریف ہے)۔

دوسرا تعریف: عقل، نفس ناطقہ کی ایک قوت ہے، نفس میں اس قوت کے ذریعہ علوم و اور اکات کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔

تیسرا تعریف: عقل ایک فطری قوت ہے، بدیہیات کا علم اس کے پیچھے پیچھے آتا ہے، بشرطیکہ ادوات علم صحیح ہوں۔

چوتھی تعریف: عقل ایک قوت ہے جس کے ذریعہ انسان مفید اور غیر مفید چیزوں میں امتیاز کرتا ہے۔

پانچویں تعریف: عقل جسم انسانی میں ایک نور ہے جس سے وہ راست روشن ہوتا ہے جہاں پہنچ کر جو اس کے اور اکات کا سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ اور مبادیِ الفلسفہ میں یہ تعریف کی گئی ہے:

قوۃ غریزیۃ للنفس، بھا تتمکن من إدراک الحقائق۔

عقل نفس ناطقہ کی وہ فطری قوت ہے، جس کے ذریعہ نفس ناطقہ میں حقائق کے اور اک کرنے کی قدرت پیدا ہوتی ہے۔

تشریح: قوتِ غریزیہ فطری قوت کو کہتے ہیں۔ غریزہ کے لغوی معنی ہیں: طبیعت اور عادت۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: نشاط نفسی کی کوئی بھی شکل اور وہ خاص طرز عمل جس کا مدار فطرت اور نسلی و راثت پر ہو۔ اس تعریف میں عقل اور نفس ناطقہ کو متحدد بالذات، متفاہر بالاعتبار مانا گیا ہے۔

۳۔ نفس انسانی

نفس انسانی وہ ہے جس کی وجہ سے جسم انسانی کو زندگی نصیب ہوتی ہے اور جس کے ذریعہ کلیات اور جزئیات مجردہ (غیر مادیہ) کا ادراک کیا جاتا ہے اور اس کو نفس ناطقہ اور روح بھی کہتے ہیں۔

شرح: جب مرکب تام میں صلاحیت پیدا ہوتی ہے تو مبدأ فیاض اس پر نفس انسانی کا فیضان کرتی ہے، جس سے انسان زندہ ہو جاتا ہے، یہ نفس ایک ایسی قوت ادراکیہ سے ممتاز کیا گیا ہے جس سے وہ کلیات اور جزئیات مجردہ کا ادراک کر لیتا ہے۔ یہ قوت عقل کہلاتی ہے اور یہ نفس انسانی، روح اور نفس ناطقہ کہلاتا ہے۔ ناطق کے معنی ہیں: معقولات کا ادراک کرنے والا۔ یہی معنی حیوان ناطق میں ہیں، نطق ظاہری مراہنیں ہے۔

مراتب نفس ناطقہ

قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے نفس ناطقہ کے چار مرتبے ہیں: عقل ہیولانی، عقل بالملکہ، عقل بالفعل، اور عقل مطلق (کامل)۔

۱۔ **عقل ہیولانی:** یہ نفس ناطقہ کی وہ حالت ہے جو پیدائش کے ابتدائی لمحہ میں اس کو حاصل ہوتی ہے، اس وقت عقل مثل سادہ لوح کے ہوتی ہے، نہ اس پر بدیہیات کا کوئی نقش ہوتا ہے نہ نظریات کا، البتہ ہر طرح کے معقولات کو قبول کرنے کی اس میں استعداد ہوتی ہے، جیسے ہیولی میں ہر صورت کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے۔ مگر بالفعل ہر قسم کے معقولات سے خالی ہوتی ہے۔

۲۔ **عقل بالملکہ:** یہ نفس ناطقہ کی وہ حالت ہے جو پیدائش کے کچھ عرصہ بعد اس کو حاصل

ہوتی ہے، اس وقت بعض محسوسات کی مدد سے معقولات بدیہیہ با فعل عقل کو حاصل ہو جاتے ہیں، بچہ ماں کو پہچانے لگتا ہے اور نظریات کی قریبی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔

۳۔ عقل با فعل: اس مرتبہ میں معقولات بدیہیہ اور نظریہ دونوں نفسِ ناطقہ کو با فعل حاصل ہو جاتے ہیں، مگر ذہول کی وجہ سے مختصر نہیں رہتے۔

۴۔ عقل مطلق (کامل): یہ نفسِ ناطقہ کی اس حالت کا نام ہے جس میں اس کی قوتِ عاقله انتہائی کمال کو پہنچ جاتی ہے، اس وقت ہر قسم کے معقولات حاصل ہونے کے ساتھ ہر وقت مختصر بھی رہتے ہیں۔

الہیات کا بیان

موضوع فن اور غرض و غایت کے اعتبار سے تمام علوم و فنون میں الہیات کو شرف و امتیاز حاصل ہے، کیوں کہ اس کا موضوع وہ نادیدہ ہستی ہے جس کا بحر جود و کرم ہر آن موجز ن رہتا ہے اور اس کی غرض و غایت ایمان اور عبد اور مبعوث کے درمیان ارتباط پیدا کرنا ہے، اسی سے انسان کو روحانی ترقی حاصل ہوتی ہے اور اس میں حقیقی بیداری پیدا ہوتی ہے اور وہ غور و فکر کا خوگر بنتا ہے، اسی لیے حکماء یونان بھی اس فن کو تمام فنون کا گل سر سبد قرار دیتے ہیں۔

مگر یہ فن انسانی عقل کی گرفت سے باہر ہے۔ وحی کی رہنمائی کے بغیر کوئی انسان اس فن میں صحیح لفظ نہیں کر سکتا۔ فلاسفہ یونان کے پاس یہ راہ نہمی نہیں تھی اس لیے انہوں نے اس علم میں بھی محض عقلی موشیگانیاں کی ہیں اور جگہ جگہ ٹھوکریں کھائی ہیں۔ یہ تو قرآن و حدیث کا احسان عظیم ہے کہ اس نے اس مگر ابھی پر سے پرداہ ہٹایا، ورنہ معلوم نہیں کہ تک دنیا مگر ابھی کے اس دلدل میں پھنسی رہتی۔

الہیات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: ایک وہ جس میں خداۓ برتر کی ذات و صفات اور جواہر مجردہ (عقل و نفوس) کے اوصاف سے بحث کی جاتی ہے، اور دوسری وہ جس میں ان صفات اور ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو مجردات اور ماذیات دونوں میں مشترک ہیں، جیسے علّت و معلول، واحد و کثیر اور موجود و معدوم ہونا۔ اول کو علم الہی اور دوسری کو امور عامہ کہتے ہیں، اور چوں کہ عام کو خاص پر تقدیم حاصل ہے اس لیے الہیات میں پہلے امور عامہ کو ذکر کرتے ہیں۔

فن الہیات کی اور دو قسمیں: ایک دوسرے اعتبار سے بھی فن الہیات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، جس کا تذکرہ شروع کتاب میں آپ کا ہے، مگر تذکرہ کے طور پر مکرر بیان کیا جاتا ہے۔ مقدمہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ جو موجودات اپنے دونوں وجودوں میں کسی خاص مادے کے محتاج نہیں ہیں، ان کے حالات سے بحث کرنے کو علم اعلیٰ، علم الہی (الہیات) فلسفہ اولیٰ، علم کلی، علم مابعد الطبیعہ اور حکمت الہی کہتے ہیں۔ یہ موجودات کسی مادے کے محتاج نہ ہونے کے ساتھ اگر کسی مادہ کے ساتھ مقارن بھی نہ ہو سکیں تو ان کی بحث کو علم الہی بالمعنى الاخض اور علم اعلیٰ کہتے ہیں۔ اور اگر بلا احتیاج کبھی مقارن مادہ بھی ہو سکیں تو ان کی بحث علم الہی بالمعنى الاعم، علم کلی اور فلسفہ اولیٰ کہتے ہیں، مگر فلسفہ کی کتابوں میں الہیات سے عام معنی مراد ہیں جو ہر دو قسموں کو شامل ہیں۔ اس میں امور عامہ اور واجب اور ممکن سب کے حالات بیان کیے جاتے ہیں۔

وجوب و امکان و امتناع

واجب: وہ ہستی ہے جس کا عدم ممتنع ہو، یعنی وجود ضروری ہو۔ وجوب مصدر ہے: واجب یجب کا، جس کے معنی ہیں ثابت ہونا، لازم ہونا، واجب اسیم فاعل کے معنی ثابت ہے، وجوب الوجود یعنی ثابت الوجود، لازم الوجود۔

پھر واجب کی دو قسمیں ہیں: وجوب لذاتی، اور وجوب لغیرہ۔

۱۔ وجوب لذاتی: وہ ہستی ہے جس کا وجود ذاتی ہو، یعنی وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ایسی ہستی صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔

۲۔ وجوب لغیرہ: وہ ہستی ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجود ملا ہو، اور وہ کبھی معدوم نہ ہو، جیسے عقول عشرہ وغیرہ فلاسفہ کے خیال کے مطابق وجوب لغیرہ ہیں اور تعلیمات اسلامی کی رو سے کوئی چیز وجوب لغیرہ نہیں ہے۔

مبدأ (اصل، سبب): جمع مبادی، مبدأ فیاض (بے حد فیض رسان) صرف اللہ تعالیٰ ہیں، اس وصف میں ان کا کوئی شریک و سہیم نہیں ہے، اور یہ آخری جملہ یعنی "لا شریک لہ" مبادی الفلسفہ میں فلاسفہ کی تردید کے طور پر بڑھایا ہے۔ فلاسفہ عقل عاشر کو مبدأ فیاض اور مبدأ موالید کہتے ہیں۔ لہ مگر اول تو یہ بات تعلیمات اسلامی کے خلاف ہے، ثانیاً میں نے اپنے اساتذہ سے اس لفظ کا استعمال اللہ تعالیٰ ہی کے لیے سنا ہے، اس لیے رواج دینے کے لیے میں نے یہ بات لکھی ہے، مبدأ موالید بھی صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔

امکان: ذات کا نہ وجود کو چاہنا نہ عدم کو بایس طور کہ ماہیت بذات خود وجود کی قابلیت بھی رکھتی ہو اور عدم کی بھی جیسے سارا جہاں۔

اور ممکن وہ ہے جس کا نہ عدم ضروری ہونہ وجود۔ اسی لیے ممکن اپنے وجود میں اور اپنی بقا میں ہمیشہ غیر کا محتاج ہوتا ہے۔

لفظ امکان کا اطلاق پانچ معنی پر ہوتا ہے، اور اس کے اعتبار سے امکان کے نام یہ ہیں: امکان عام، امکان خاص، امکان ذاتی، امکان نفس الامری، اور امکان استعدادی۔

۱۔ امکان عام کے معنی ہیں: وہ چیز جس کا عدم ضروری نہ ہو، جیسے تمام ممکنات ممکن با امکان عام ہیں، کیوں کہ ان کا عدم ضروری نہیں ہے، ورنہ وہ موجود ہی نہ ہو سکتے۔ امکان عام کا اطلاق واجب تعالیٰ پر بھی ہوتا ہے، کیوں کہ واجب تعالیٰ کا بھی عدم ضروری نہیں ہے۔

۲۔ امکان خاص کے معنی ہیں وہ چیز جس کا نہ عدم ضروری ہونہ وجود، جیسے سارا جہاں ممکن با امکان خاص ہے، کیوں کہ اس کا نہ موجود ہونا ضروری ہے نہ معدوم ہونا، امکان خاص کا اطلاق واجب تعالیٰ پر نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ان کا وجود ضروری ہے۔

۳۔ امکان ذاتی کے معنی ہیں: وہ چیز جس کا بالفعل وجود فرض کر لیا جائے تو ذات کے اعتبار سے کوئی محال لازم نہ آئے، اور غیر کے اعتبار سے عام ہے، خواہ کوئی محال لازم

آئے یا نہ آئے، مثلاً:

۱۔ زید میں کتابت کا امکان ہے، اگر ہم اس کو کاتب بالفعل فرض کر لیں تو نہ ذات زید کے اعتبار سے کوئی محال لازم آئے گا، نہ اس کے غیر کے اعتبار سے۔

۲۔ عقل اول ممکن ہے اور ہر ممکن کا عدم ممکن ہے، لہذا اگر عقل اول کو معدوم فرض کر لیا جائے تو عقل اول کی ذات کے اعتبار سے تو کوئی محال لازم نہیں آئے گا، مگر غیر کے اعتبار سے یعنی ذات واجب کے اعتبار سے محال لازم آئے گا، کیوں کہ معلول کا عدم مستلزم ہے اسکی علت تامہ کے عدم کو اور واجب تعالیٰ کا عدم محال ہے۔

۳۔ امکان **نفس الامری** کے معنی ہیں: وہ چیز جس کا بالفعل وجود فرض کر لیا جائے تو نہ ذات کے اعتبار سے کوئی محال لازم آئے نہ غیر کے اعتبار سے، جیسے کتابت زید کے لیے ممکن ہے با امکان **نفس الامری**۔

اور امکان ذاتی، امکان **نفس الامری** سے عام ہے، کیوں کہ عدم عقل اول کے لیے ممکن نہیں ہے با امکان **نفس الامری**، کیوں کہ اس فرض میں غیر کے اعتبار سے محال لازم آتا ہے، ہال ممکن ہے با امکان ذاتی جیسا کہ گذر رہا۔

۴۔ امکان **استعدادی** کے معنی ہیں: محض استعداد ہونا، یعنی بالفعل موجود نہ ہونا، مگر موجود ہو سکنا۔ عرف عام میں امکان سے یہی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔

امتناع کے معنی ہیں: عدم کا ضروری ہونا، بالفاظ دیگر کسی چیز کا موجود نہ ہو سکنا، جیسے شریک باری تعالیٰ، اجتماع ضدین اور ارتفاع ضدین وغیرہ۔ پھر امتناع کی دو قسمیں ہیں: امتناع ذاتی اور امتناع بالغیر (امتناع عرضی)۔

۵۔ امتناع ذاتی: یہ ہے کہ کسی چیز کی ذات وجود خارجی کے عدم کو متناقضی ہو، جیسے شریک باری کا امتناع ذاتی ہے۔ خود شریک باری کا مفہوم ہی اس کے عدم کو چاہتا ہے، کیوں کہ باری تعالیٰ کا کوئی شریک وکیم نہیں ہو سکتا۔

۲۔ **امثال بالغیر:** یہ ہے کہ ذات کی وجہ سے نہیں، بلکہ غیر کی وجہ سے وجود خارجی کا عدم ضروری ہو، جیسے فلاسفہ کے خیال کے مطابق عقول عشرہ کا عدم ممتنع ہے، مگر ذات کے اعتبار سے نہیں، بلکہ غیر کے اعتبار سے یعنی علت تامہ کے اعتبار سے کما مر۔

عقل کا بیان

عقل: ایک جو ہر یعنی قائم بالذات مخلوق ہے اور اپنی ذات میں اور اپنے کاموں میں مادہ سے مجرد ہے، یعنی نہ تولد مادی مخلوق ہے، نہ جسم اور جسمانی چیزوں کے قبیل سے ہے، نہ اس کے کام جسم کے ساتھ تعلق قائم ہونے پر موقوف ہیں، یعنی وہ اپنے کاموں میں بھی مادی آلات سے مستغنی ہے۔

عقل اس تعریف کی رو سے فلاسفہ کے نزدیک ثابت ہے، متنکرین اس کا انکار کرتے ہیں اور عقل بمعنی عقل انسانی کا کوئی ممکن نہیں۔ اور فلاسفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ عقول وہ ہیں اور ارسطو پچاس عقليں مانتا تھا۔ فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ سے پہلی صادر ہونے والی چیز عقل اول ہے اور اس میں تین جہتیں ہیں:

پہلی جہت: اس کے فی نفسہ موجود ہونے کی ہے۔

دوسری جہت: اس کے واجب بالغیر ہونے کی ہے، یعنی اس کے لیے علت تامہ کی وجہ سے ہمیشہ وجود ضروری ہونے کی جہت ہے۔

تیسرا جہت: اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کی ہے، یعنی وہ بالذات ممکن ہے، گو غیر کی وجہ سے اس کے لیے وجود ضروری ہو گیا ہو۔

۱۔ اور عقل انسانی اپنے کاموں میں مادہ کی محتاج ہوتی ہے کما مر۔

۲۔ یہ فلاسفہ کا اس مسئلہ میں، اقوال اربعہ میں سے ایک قول ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے میڈی: جس میں عائیہ میں الفصناۃ

عقل اول سے ہر ایک جہت سے ایک چیز صادر ہوئی ہے، جہت اول سے عقل ثانی، جہت دوم سے فلکِ اعظم کا نفس اور جہت سوم سے فلکِ اعظم کا جسم صادر ہوا۔

پھر اسی طرح عقلِ ثانی میں بھی تین جہتیں ہیں اور ہر جہت سے ایک چیز صادر ہوئی ہے، چنانچہ عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، فلکِ ثوابت کا نفس اور فلکِ ثوابت کا جسم صادر ہوا۔ یوں ہی صدور کا یہ سلسلہ چلتا رہا، تا آں کہ عقلِ عاشر صادر ہوئی۔ فلاسفہ اس کو عقلِ فعال (بہت کام کرنے والی) کہتے ہیں۔ یہی عقلِ عالمِ سفلی کے ہیولی میں اثر انداز ہے۔ جب افلک کی حرکتوں، کو اکب کے تعلقات اور انکے اوضاع و پیشات کی وجہ سے استعداد پیدا ہوتی ہے تو عناصر اور مرکبات پر عقلِ فعال صورِ نوعیہ، نفوس اور دیگر احوال کا فیضان کرتی ہے۔

عقل کے احکام سبعہ : فلاسفہ کے نزدیک عقول کے لیے درج ذیل سات احکام ہیں:

۱۔ عقول حادث (نوپید) نہیں ہیں، کیوں کہ حدوث کے لیے ماڈہ ضروری ہے اور عقول نہ ماڈہ ہیں نہ کسی چیز کی محتاج ہیں۔

۲۔ عقول کون و فساد قبول نہیں کرتیں، اس لیے کہ کون و فساد ایک صورت کو چھوڑنے کا اور دوسرا صورت کو پہنچنے کا نام ہے اور یہ بات مرکبات ہی میں متصور ہے اور عقول بسیط ہیں، اس لیے وہ کون و فساد سے بری ہیں۔

۳۔ ہر عقل کی نوع اسی فرد میں مخصر ہے، یعنی ہر عقل ایک کلی ہے، مگر اس کلی کا بس ایک ہی فرد ہے، جیسے سورج کلی ہے، مگر اس کا ایک ہی فرد ہے۔

۴۔ عقول جامعِ کمالات ہیں، یعنی جس قدر کمالات ان کے لیے ممکن ہیں وہ سب دامنا ان کو بالفعل حاصل ہیں، ان کے لیے کوئی کمال منتظر نہیں ہے۔

۵۔ عقول کو اپنی ذوات کا علم ہے۔

۶۔ عقول کلیات کا اور اک کرتی ہیں، اسی طرح ہر مجرد صرف کلیات کا اور اک کرتا ہے۔

۔ عقول جزئیات کا جزئیات ہونے کے اعتبار سے اور اک نہیں کر سکتیں۔ اس لیے کہ جزئیات کے اور اک کے لیے آلات جسمانیہ (حوالہ) ضروری ہیں اور عقول کسی چیز کی محتاج نہیں ہیں۔

فائدہ: حکماء اسلام تعلیمات فلسفہ کو تعلیمات اسلامی سے ہم آہنگ کرنے کے لیے عقول کو ملائکہ کا مترادف کہتے ہیں۔ مگر یہ بات انکل پچوکا تیرے، اس لیے کہ ملائکہ کی جو تفصیلات نصوص میں آئی ہیں وہ عقول عشرہ پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتیں۔ ملائکہ نورانی اجسام ہیں، وہ بھاری کاموں کو سرانجام دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں، وہ مختلف شکلوں میں متشکل ہو سکتے ہیں، ان کے پر ہیں اور وہ حواس رکھتے ہیں، جب کہ عقول فلسفہ کے نزدیک مادہ سے محروم ہیں اور عقل عاشر کے علاوہ سب عمل سے معطل ہیں۔ پس عقول اور ملائکہ ایک چیز کیسے ہو سکتے ہیں؟ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ ج ۷، ص ۳۳۲ ترتیب جدید میں اس خیال کی پر زور تردید کی ہے۔

فائدہ: بعض لوگ عقل اول کے صادر اول ہونے پر ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حدیث کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں: **أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ** قال له: أَقْبَلَ، فَأَقْبَلَ، وَقَالَ لَه: أَدْبَرَ، فَأَدْبَرَ ... إِلَحْ یا استدلال بھی غلط ہے، کیوں کہ یا استدلال اس پرستی ہے کہ **أَوَّلَ** کو مضموم پڑھا جائے حالانکہ وہ منسوب ہے، علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ ج ۷، ص ۲۲۲ میں یہ بات بیان کی ہے، نیز یہ استدلال اس پر موقوف ہے کہ حدیث صحیح ہو حالانکہ یہ حدیث موضوع ہے، علامہ ابن تیمیہ نے فتاویٰ ج ۱، ص ۲۲۲ اور ج ۱۸، ص ۳۳۶ پر اس حدیث کا موضوع ہونا واضح کیا ہے۔

فائدہ: فلاسفہ عقول کو واجب تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان واسطہ مانتے ہیں اور ان کو یہ تو سط اس لیے ماننا پڑا ہے کہ انہوں نے ایک بے دلیل اور بے سرو پا ضابطہ گھر رکھا ہے کہ ”بسیط سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔“ بہ الفاظ دیگر: ” واحد حقیقی سے واحد ہی

صادر ہو سکتا ہے، (الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) اور یہ بات مسلم ہے کہ واجب تعالیٰ بسیط ہیں اور واحد حقیقی بھی ہیں، ان میں کسی طریقے سے تکثیر نہیں ہے، اس لیے ان سے صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور وہ عقل اول ہے۔

حالاں کے فلاسفہ خود عقل اول میں تکثیر اعتبری مانتے ہیں، وہ اس میں تین جہتیں مانتے ہیں اور عقلِ فعال میں تو انہوں نے بے شمار جہتیں مان رکھی ہیں، حالاں کے عقول بھی بسیط ہیں اور واحد ہیں، پس واجب تعالیٰ میں یہ تکثیر اعتبری کیوں نہیں ہو سکتا؟ بلکہ حکما تو یہ مانتے ہیں کہ واجب تعالیٰ عالم، عاقل، قادر اور اسی طرح کی دوسری صفات کے ساتھ متصف ہے، گوan کے نزدیک یہ سب صفات واجب تعالیٰ کی عین ذات ہیں، مگر پھر بھی تو اختلاف حیثیات ضرور مانتا ہوگا، اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں، مگر ان میں صفات کے اعتبار سے تکثیر ہے اور یہ تکثیر وحدت کو متاثر نہیں کرتا اور اسی تکثیر صفاتی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے خود کائنات کا ذرہ ذرہ پیدا کیا ہے اور وہی ہر چیز کی تدبیر اور نظم و انتظام فرماتے ہیں۔

قدم و حدوث کا بیان

قدم مصدر ہے، قَدْمُ الشَّيْءِ کے معنی ہیں: پرانا ہونا۔ اور متكلمین کے نزدیک قدم کے معنی ہیں: کسی شے کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا، بلکہ اس کا ہمیشہ سے موجود ہونا۔ اور حدوث بھی مصدر ہے اور قدم کی نقیض ہے، اور متكلمین کے نزدیک اس کے معنی ہیں: کسی شے کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا، اور متكلمین کے نزدیک نہ تو قدم کی اقسام ہیں نہ حدوث کی، اور فلاسفہ کے نزدیک دونوں کی دو دو قسمیں ہیں، اور مقسام کی تعریف کے لیے ایسے کوئی عام معنی نہیں ہیں جو اس کی دونوں قسموں کو شامل ہوں، اس لیے وہ مقسام کی تعریف کیے بغیر تقسیم کرتے ہیں اور اقسام کی تعریف کرتے ہیں، جیسے ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ نے کافیہ میں مستثنی کی تعریف کیے بغیر اسکی تقسیم کی ہے اور اقسام کی تعریف بیان کی ہے۔

فلسفہ کے نزدیک قدم کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قدم ذاتی ۲۔ قدم زمانی۔

۱۔ **قدم ذاتی** کے معنی ہیں: کسی چیز کا اپنے وجود میں دوسری چیز کا محتاج نہ ہونا، پس قدیم بالذات وہ ہستی ہے جس کا وجود غیر کی طرف سے نہ ہو اور ایسی ہستی صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔

۲۔ **قدم زمانی** کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا تھا ہونا، پس قدیم بالزمان وہ ہستی ہے جس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو، یعنی وہ بھی بھی معدوم نہ ہو، ہمیشہ سے موجود ہو، فلسفہ کے خیال میں عقول عشرہ اور افلاک ایسے ہی قدیم ہیں۔

حدوث کی بھی فلسفہ کے نزدیک دو قسمیں ہیں: ۱۔ حدوث ذاتی ۲۔ حدوث زمانی۔

۱۔ **حدوث ذاتی** کے معنی ہیں: کسی چیز کا اپنے وجود میں علت کا محتاج ہونا، مگر وہ چیز بھی بھی معدوم نہ ہو، ہمیشہ سے موجود ہو، پس حدوث بالذات وہ ہستی ہے جس کا وجود غیر کی طرف سے ہو، اور وہ چیز ہمیشہ سے موجود ہو، ایسی چیزیں یہ ہیں:

۱۔ عقول عشرہ ۲۔ نفوسِ فلکیہ ۳۔ افلاک کا ہیولی ۴۔ افلاک کی صورتِ جسمیہ

۵۔ افلاک کی صورتِ نوعیہ ۶۔ عناصر کا ہیولی ۷۔ عناصر کی صورتِ جسمیہ۔

فلسفہ کے نزدیک یہ سب حدوث بالذات اور قدیم بالزمان ہیں۔

۲۔ **حدوث زمانی** کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا، یعنی اس پر ایک ایسا زمانہ گزرا ہو جس میں وہ معدوم ہو۔ پس حدوث بالزمان وہ چیزیں ہیں جو نیست کے بعد ہست ہوئی ہوں، یعنی پہلے وہ معدوم تھیں بعد میں موجود ہو کیں۔

متکلمین کے نزدیک سارا جہاں اسی تعریف کے اعتبار سے حدوث ہے اور فلسفہ کے نزدیک حدوث بالذات کے علاوہ دنیا کی باقی چیزیں حدوث بالزمان ہیں۔

نسبت کا بیان: قدیم ذاتی اور قدیم زمانی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اول

خاص ہے اور ثانی عام، پس ہر قدیم ذاتی ضرور قدیم زمانی ہوگا، مگر اس کا بر عکس ہونا ضروری نہیں، یعنی ہر قدیم زمانی کے لیے قدیم ذاتی ہونا ضروری نہیں اور حدوث ذاتی اور حدوث زمانی میں بھی بھی نسبت ہے، مگر اول عام ثانی خاص ہے، کیوں کہ نقیض میں اخْص کی نقیض اعم ہوتی ہے اور اعم کی اخْص۔

ملت و معلول کا بیان

ملت: وہ چیز ہے جس پر کوئی چیز موقوف ہو، بالفاظ دیگر ملت وہ چیز ہے جس کا کسی چیز کے پائے جانے میں دخل ہو، خواہ وہ دخل صرف پائے جانے کے اعتبار سے ہو، جیسے فاعل، شرط، مادہ اور صورت کا دخل۔ اور ایسی ملت کا معلول کے وجود کے لیے پہلے موجود ہونا ضروری ہے، یادِ دخل صرف نہ پائے جانے میں ہو، جیسے مانع کا دخل، اور ایسی ملت کا عدم ضروری ہے، یعنی جب وہ مانع دور ہو گا تب معلول پایا جائیگا، یادِ دخل وجود عدم دونوں اعتبار سے ہو، جیسے معدہ کا دخل اور ایسی ملت کا موجود ہو کر عدم ہونا ضروری ہے۔

معدہ: وہ چیز ہے جس کا وجود کے بعد عدم کسی چیز کے لیے موقوف غایب ہو، جیسے چلنے والے کے قدم۔ جب چلنے والا پیر رکھ کر اٹھا لتا ہے تو آگے بڑھتا ہے، اگر پیر نہ اٹھائے تو آگے نہیں بڑھ سکتا۔

معلول: وہ چیز ہے جو ملت سے صادر ہو، اور معلول اخیر وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کے لیے ملت نہ ہو، جیسے ”گذشتہ کل“ ماقبل کا معلول ہے اور مابعد کی ملت ہے اور ”آج“ ”گذشتہ کل“ کا معلول ہے، مگر ”آئندہ کل“ کے لیے ملت نہیں ہے، کیوں کہ ابھی آج ختم نہیں ہوا ہے اور یہ ملتِ معدہ ہے اور ملتِ معدہ وہ ہوتی ہے جس کے عدم بعد الوجود کو مابعد کے پائے جانے میں دخل ہو، اور ”آج“ موجود ہے، ابھی تک ختم نہیں ہوا جو ”آئندہ کل“ پایا جائے، اس لیے ”آج“ معلول اخیر ہے۔

اور علّت کی دو قسمیں ہیں: علّت تامہ، اور علّت ناقص۔

۱۔ علّت تامہ: وہ علّت ہے جس کے پائے جانے پر معلوم کا پایا جانا ضروری ہو، جیسے سورج کا لکھنا علّت تامہ ہے دن کے پائے جانے کے لیے۔

۲۔ علّت ناقص: وہ علّت ہے جس کے پائے جانے پر معلوم کا پایا جانا ضروری نہ ہو، جیسے چار پانی کے لیے لکڑی بان وغیرہ علّت مادیہ، علّت ناقص ہے۔

فائدہ: جب علّت تامہ پائی جائے گی تو معلوم بالبداهت پایا جائے گا، جیسے سورج نکل آئے تو دن بالبداهت موجود ہو گا۔

قاعدہ: ایک چیز پر دو علّت تامہ کا اجتماع ناممکن ہے، یعنی معلوم واحد کے لیے دو علّت تامہ نہیں ہو سکتیں۔

پھر علّت ناقص کی چار قسمیں ہیں: علّت فاعلی، علّت مادی، علّت صوری اور علّت غالی۔

۱۔ علّت فاعلی: وہ چیز ہے جس سے معلوم صادر ہو، جیسے بڑھنی چار پانی کے لیے علّت فاعلی ہے۔

۲۔ علّت مادی: وہ چیز ہے جس کی وجہ سے شے بالقوہ موجود ہو، یعنی جس چیز میں معلوم کی استعداد ہو وہ علّت مادی ہے، جیسے لکڑی تخت کے لیے علّت مادی ہے، کیوں کہ لکڑی میں تخت بننے کی استعداد ہے۔

۳۔ علّت صوری: وہ چیز ہے جس سے معلوم با فعل حاصل ہو، یعنی جس کے پائے جاتے ہی معلوم پایا جائے، معلوم کا وجود کسی دوسری چیز پر موقوف نہ رہے، جیسے تخت کی ہیئت کہ جب تخت کی صورت موجود ہو جاتی ہے تو تخت بالقوہ نہیں رہتا، بلکہ با فعل موجود ہو جاتا ہے۔

۴۔ علّت غالی: وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کوئی شے بنائی جائے، یعنی جو چیز فاعل سے

فعل کے صادر ہونے کا سبب ہو، جیسے تخت پر بیٹھنا تخت بنانے کی علتِ غالی ہے۔

نوٹ: علتِ غالی صرف ذہن میں علت ہوتی ہے، خارج میں معاملہ برکس ہوتا ہے، یعنی بیٹھنے کا مقصد تو تخت بنانے سے پہلے ذہن میں ہوتا ہے اسلیے وہ علت ہے، مگر خارج میں تخت بننے کے بعد ہی بیٹھنا نصیب ہوتا ہے اسلیے تخت علت ہے اور بیٹھنا معلول ہے۔

تقدم و تاخر کا بیان

تقدم کے معنی ہیں: پہلے ہونا۔ اور تاخر کے معنی ہیں: پیچھے ہونا۔ اور تقدم و تاخر کی پانچ قسمیں مشہور ہیں: تقدم بالعلیت، تقدم بالزمان، تقدم بالاطع، تقدم بالوضع، اور تقدم بالشرف۔

۱۔ تقدم بالعلیت: یہ ہے کہ متقدم متاخر کے وجود کے لیے علتِ تامہ ہو، جیسے طلوع شمس کا تقدم وجود نہار پر اور اس کو تقدم بالذات بھی کہتے ہیں۔

۲۔ تقدم بالزمان: یہ ہے کہ متقدم ایسے زمانہ میں ہو کہ متاخر اس میں نہ ہو، جیسے حضرت موسیٰ صلی اللہ علیہ وس علیہ السلام کا تقدم حضرت مسیلی صلی اللہ علیہ وس علیہ السلام پر۔

۳۔ تقدم بالاطع: یہ ہے کہ متاخر متقدم کا محتاج ہو، مگر متقدم متاخر کے لیے علتِ تامہ نہ ہو، یعنی متقدم اور متاخر میں اس قسم کا تعلق ہو کہ متقدم کا وجود تو بغیر متاخر کے ممکن ہو، مگر متاخر کا وجود بغیر متقدم کے ممکن نہ ہو، جیسے وضو کا نماز پر تقدم کہ وضو تو نماز کے بغیر ممکن ہے، مگر نماز وضو کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور جیسے ایک کا دو پر تقدم کہ ایک تو دو کے بغیر پایا جا سکتا ہے، مگر دو ایک کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔

۴۔ تقدم بالوضع: یہ ہے کہ متقدم کسی معین حد سے قریب ہو، جیسے مسجد کی صفوں میں مقدم اسکو کہیں گے جو محراب اور امام سے قریب ہو اور تقدم بالوضع کو تقدم بالرتبہ بھی کہتے ہیں۔

۵۔ **تقدم باشرف:** یہ ہے کہ متقدم میں ایسے کمالات پائے جاتے ہوں جو متاخر میں نہ پائے جاتے ہوں، جیسے عالم کا تقدم جاہل پر اور حضرت صدیق اکبر رض کا تقدم حضرت فاروق رض پر۔

واحد و کثیر کا بیان

واحد: ایک، یگانہ۔ وحدت: ایک ہونا، اکیلا پن۔

کثیر: زیادتی۔

واحد اور کثیر میں تقابلِ تضاد ہے اور جتنی قسمیں واحد کی ہیں اتنی ہی قسمیں کثیر کی بھی ہیں۔ واحد کی دو قسمیں ہیں: واحدِ حقیقی اور واحدِ مجازی۔

۱۔ **واحدِ حقیقی:** وہ ہے جس کی حیثیتِ وحدت بلا لحاظ کسی دوسری چیز کے ہو۔ بالفاظ دیگر جس کی جہت وحدت عین ذات ہو، واحدِ حقیقی کی تین قسمیں ہیں: واحدِ جزئی (شخصی)، واحدِ بالاتصال اور واحدِ بالارتباط۔

واحدِ جزئی: وہ ہے جس میں نہ بالقوہ کثرت ہونے بالفعل، جیسے ذات باری تعالیٰ۔

واحدِ بالاتصال: وہ ہے جس میں بالفعل کثرت نہ ہو، مگر بالقوہ ہو، جیسے کوئی بھی جسم کہ اس کو واحد کہتے ہیں، کیوں کہ اس میں بالفعل کثرت نہیں ہے، مگر اس میں اجزاء نکالے جائیں تو نکل سکتے ہیں، اس لیے بالقوہ واحد نہیں ہے۔

واحدِ بالارتباط: وہ ہے جس میں بالفعل کثرت ہو، مگر کسی ارتباط و تعلق کی وجہ سے اس کو واحد کہا جاتا ہو، جیسے تخت کہ اس میں بہت سے اجزاء بالفعل ہوتے ہیں، مگر ان کو باہمی ارتباط کی وجہ سے تخت کہا جاتا ہے، یا جیسے زید کہ وہ بالفعل اعضاً مختلفے سے مرکب ہے، مگر اس کو باہمی ارتباط کی وجہ سے ایک شخص کہا جاتا ہے۔

۲۔ **واحدِ مجازی (غیرِ حقیقی):** وہ ہے جس کی حیثیتِ وحدت کسی دوسری چیز کے اعتبار سے

ہو، پہ الفاظ دیگر جس کی جہت وحدت عین ذات نہ ہو، بلکہ وہ فی نفسہ چند اشیا ہوں جو کسی امر واحد میں مشترک ہوں اس لیے ان کو واحد کہا جاتا ہو اور وہی امر واحد ان کی جہت وحدت کہلاتے گا۔ واحدِ مجازی کی مشہور اقسام پانچ ہیں: واحد بالجنس، واحد بالنوع، واحد بالعرض، واحد بال موضوع اور واحد بالنسبت۔

۱۔ **واحد بالجنس**: وہ چند چیزیں ہیں جن کی جنس ایک ہو، جیسے انسان اور فرس حیوان ہونے میں متشد ہیں۔

۲۔ **واحد بالنوع**: وہ چند چیزیں ہیں جو ایک نوع سے تعلق رکھتی ہوں، جیسے زید، عمرہ، بکر، انسان ہونے میں متشد ہیں۔

۳۔ **واحد بالعرض**: وہ چند چیزیں ہیں جو کسی ایک صفت کے ساتھ متصف ہوں، جیسے ہاتھی دانت اور برف دونوں سفید ہونے میں متشد ہیں۔

۴۔ **واحد بال موضوع**: وہ چند چیزیں ہیں جن کا موضوع ایک ہو، جیسے صاحک اور کاتب، دونوں انسان ہونے میں متشد ہیں اور انسان دونوں کا موضوع ہے، کہا جاتا ہے: *الإنسان صاحک اور الإنسان كاتب*۔

۵۔ **واحد بالنسبت**: وہ چند چیزیں ہیں جو کسی خاص نسبت میں متشد ہوں، جیسے روح کو بدن سے وہی نسبت ہے جو با دشہ کو ملک کے ساتھ ہے۔

کلی اور جزئی کا بیان

کلی: وہ عام مفہوم ہے جو لا بشرط شے^ل کے درجہ میں ہو اور اس میں کثیر افراد پر صادق

لہ لا بشرط شے اعتبارات ملائش میں سے ایک اعتبار ہے۔ تینوں اعتبارات یہ ہیں: اول بشرط شے، یہ غلط و تقدیم کا درجہ ہے۔ دوم لا بشرط شے، یہ اطلاق کا درجہ ہے۔ سوم بشرط لائشے، یہ تجربہ کا درجہ ہے، یعنی جب کوئی مفہوم =

آنے کی صلاحیت ہو، جیسے انسان، گلاب، سونا وغیرہ۔

جزئی: وہ کلی مفہوم ہے جس کے ساتھ تخصیص خارجیہ منضم ہو گئے ہوں، اس لیے اس میں کثیر افراد پر صادق آنے کی صلاحیت باقی نہ رہی ہو، جیسے زید اس انسان کا نام ہے جس کے ساتھ مخصوص تخصیصات مل گئے ہیں۔

شرط: کلی کوئی واحد بالعدد (واحد بالشخص) چیز نہیں ہے، کیوں کہ وہ مختلف الاصاف افراد پر صادق آتی ہے۔ پس اگر وہ واحد بالعدد چیز ہو تو لازم آئے گا کہ ایک چیز ایک آن میں متفاہ صفات (مثلاً سیاہی، سفیدی وغیرہ) کے ساتھ متصف ہو جو ایک امر حال ہے، بلکہ کلی ایک بہت سامنہ مفہوم ہوتا ہے جو لا بشرط شے کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہونے کے باوجود ہر قید کے ساتھ مقید ہونے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس میں کثیر افراد پر صادق آنے کی صلاحیت بھی ہوتی ہے۔

اور جزئی ذات کے اعتبار سے وہی کلی ہوتی ہے، مگر چوں کہ اس کے ساتھ عوارض منضمہ اور تخصیصات خارجیہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اس لیے اس میں افراد کثیرہ پر صادق آنے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی اور وہ واحد بالعدد بن جاتی ہے، یعنی مفہوم بشرط شے کے درجہ میں جزئی بن جاتا ہے۔

مطلق لیا جائے تو وہ لا بشرط شے کہلائے گا اور جب اس کے ساتھ کوئی قید کوادی جائے تو وہ بشرط شے کہلائے گا اور جب قید سے خالی کر لیا جائے تو وہ بشرط لاشے کہلائے گا۔

حضرت الاستاذ مولانا محمد صدیق صاحب جوئی ﷺ طلب کو ایک مثال سے یہ تینوں اعتبارات سمجھایا کرتے تھے کہ اگر آپ اپنے ساتھی کی ناشتہ کی دعوت کر دیں اور یہ ذکر نہ کریں کہ آپ ناشتہ میں کیا کھلائیں گے تو وہ دعوت لا بشرط شے ہے اور اگر آپ بتا دیں کہ ناشتہ میں سوچی کا طبوہ بھی ہو گا تو یہ دعوت بشرط شے ہے اور اگر واضح کر دیں کہ ناشتہ میں سوچی کا طبوہ نہیں ہو گا تو یہ دعوت بشرط لاشے ہے۔

خاتمہ

خاتمہ میں چند متفرقہ باتیں ذکر کی گئی ہیں، جو فلسفہ کے طالب علم کے لیے نہایت مفید ہیں، اس لیے ان کو غور سے پڑھنا چاہیے۔

آن واحد میں نفس کی توجہ و چیزوں کی طرف ہو سکتی ہے؟

فلسفہ کا ایک بے بنیاد دعویٰ یہ بھی ہے کہ ”آن واحد میں نفسِ ناطقہ کی توجہ دو یا دو سے زیادہ چیزوں کی طرف ممکن نہیں ہے۔“ لیکن وہ اس دعویٰ کی کوئی قویٰ دلیل نہیں لاسکے ہیں، البتہ یہ نظریہ ان کی عام تصنیفات میں موجود ہے۔ اگر کوئی شخص صرف تصنیف اور کتاب بینی کے معاملہ پر غور کرے تو وہ اس بے حقیقت نظریہ کے قلم سے واقف ہو سکتا ہے۔

دیکھیے ہم کوئی کتاب پڑھتے ہیں تو زبان سے پڑھتے بھی ہیں اور مطلب بھی سمجھتے جاتے ہیں، بحث کی بھلائی برائی بھی خیال میں آتی رہتی ہے، مضمون پر کوئی اشکال ہوتا ہے تو وہ بھی ذہن میں آتا ہے اور اس مسئلہ کے متعلق دوسرے علماء کی آراء بھی ذہن میں آتی رہتی ہیں، غرض کئی سلسلے ایک ساتھ جاری رہتے ہیں، پڑھنا، مطلب کا سمجھنا، مضمون پر تنقید کرنا اور دوسرے مصنفین کی رایوں کا موقع بے موقع لاحاظ رکھنا وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح تصنیف و تالیف کا بھی یہی حال ہے، البتہ یہ بات تجربات سے صحیح ثابت ہوئی ہے کہ آن واحد میں نفسِ ناطقہ کی دو یا چند امور کی طرف کمال توجہ نہیں ہو سکتی، کیوں کہ جب کسی ایک چیز کی طرف پوری توجہ ہو جائے گی تو دوسری چیزوں کی طرف التفات نہیں رہے گا یا کم ہو جائے گا۔

اکثر صد و فعل سے مانع قصورِ مادہ ہوتا ہے

کبھی فاعل کی ذات میں ایسی کمزوریاں ہوتی ہیں جو اس کو صد و فعل سے باز رکھتی ہیں، مگر اکثر و بیشتر قصورِ خود مادہ کی جانب سے ہوتا ہے، یعنی خود مادہ میں فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت اور قابلیت نہیں ہوتی، مثلاً شیر خوار بچہ کسی معلم کی تعلیم قبول نہیں کرتا، تو اس میں معلم کا کوئی نقص یا اس کی کوئی کمزوری نہیں ہوتی، بلکہ خود بچہ میں تعلیم قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کسی ماہر کا تب کا لکھا ہوا پانی پر برقرار نہ رہے تو اس میں کا تب کا کیا قصور ہے، سارا قصور پانی کا ہے کہ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس پر حروفِ قائم رہیں۔

اس مسئلہ کی ناواقفیت کی وجہ سے بہت سے لوگ مادہ کے عجز و قصور کی نسبت فاعل کی طرف کر دیتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ خداوند عالم اپنی حکومت سے خارج نہیں کر سکتا، حالاں کہ کسی چیز میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ ملک خداوندی سے خارج ہو جائے، یا یہ کہنا کہ خداوند عالم کسی شخص کو بیک وقت قائم و قاعد نہیں کر سکتے، حالاں کہ یہ قصور ہمارا ہے کہ ہم ایک وقت میں قیام اور قعود دونوں باتوں کی معاً صلاحیت نہیں رکھتے، یا جیسے یہ کہنا کہ خداوند عالم اپنا مثل پیدا نہیں کر سکتے، حالاں کہ یہ قصورِ مادہ عالم کا ہے کہ اس میں اس بات کی صلاحیت و قابلیت ہی نہیں ہے کہ اس مادہ سے خداوند عالم اپنی مثل پیدا کر سکیں۔

اور حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کے سوالات دو متقاض باتوں کے جامع ہوتے ہیں، مثلاً خداوند عالم کا مثل کہنا اور پھر اس کے مخلوق ہونے کا سوال کرنا، کیوں کہ جب مثل کو مخلوق کہا گیا تو پھر وہ مثل کب رہا؟ اسی طرح قیام کو قعود کی ضد کہنا، پھر دونوں کے اجتماع کا سوال کرنا، اسی طرح تمام چیزوں کو ملک باری کہنا، پھر ملک سے خارج کرنے کا سوال کرنا اجتماع ضدین کا قائل ہونا نہیں تو اور کیا ہے؟

غرض مطلق عدم قدرت بخزنبیں ہے، بلکہ اس وقت بجز ہے جب کہ ماڈیہ میں صلاحیت ہو اور پھر فاعل بے بس رہ جائے، ممکنہاتِ ذاتیہ جو قدرت خداوندی سے خارج ہیں اس کی وجہ سبی مادیہ کی عدم صلاحیت ہے۔

اللہ تعالیٰ کو ذرے کا علم ہے

فلسفہ کا ایک مفروضہ یہ ہے کہ مجرد صرف کلیات کا ادراک کر سکتا ہے، جزئیاتِ ماڈیہ کو نہیں جان سکتا، ہاں! کلی طور پر جان سکتا ہے، مگر جزئی ہونے کی حیثیت سے نہیں جان سکتا۔ اس مفروضہ کی رو سے فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ کو بھی صرف کلیات کا علم ہے، جزئیات کا علم نہیں ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ کائنات کے ذرے ذرے کو جانتے ہیں۔

ارشاد ہے: ﴿لَا يَغْرِبُ عَنْهُ مُفْقَلٌ ذَرَّةٌ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾
اس (کے علم) سے کوئی ذرہ برابر بھی غائب نہیں، نہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں۔

فلسفہ کے پاس اپنے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے ڈھکوسلوں کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ حیرت تو اس بات پر ہے کہ عقلاً بھی اور فلاسفہ کے نزدیک بھی مجرد کی قدرتِ ماڈیات سے بدر جہا بڑھی ہوئی ہے، مگر جب علم کا معاملہ آتا ہے تو وہ مجردات کی شان گھٹا دیتے ہیں، انسان تو کلیات کو بھی جان سکتا ہے اور جزئیاتِ ماڈیہ کو بھی، مگر خالق انسان صرف کلیات کو جان سکتا ہے۔ فیا للعجب!

اس مسئلہ میں فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات کے علم کے لیے آلات جسمانیہ، یعنی حواس ظاہرہ کی ضرورت ہے اور مجرد ضرورت و احتیاج سے مبراء ہے۔ پھر وہ آلاتِ جسمانیہ کے بغیر جزئیات کا علم کیسے حاصل کر سکتا ہے؟

مگر فلاسفہ نے نہیں سوچا کہ انہوں نے احتیاج کی لفی کر کے مجردات کی شان بڑھائی، تو

ساتھی جزئیات کے علم کی نفی کر کے شان گھٹا بھی دی۔ اسی کو کہتے ہیں:

بَصَرُتْ شَيْئًا وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءً!

ایک چیز تو تو نے دیکھ لی اور بہت سی چیزیں تیری نگاہ سے اوجھل ہو گئیں!

اصل بات یہ ہے کہ یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ جزئیات کا علم آلاتِ جسمانیہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، بلکہ جس طرح کلیات کا علم بغیر کسی چیز کے توسط کے ہو سکتا ہے، اسی طرح جزئیاتِ ماڈیہ کا علم بھی ہو سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ ہم آلاتِ جسمانیہ کے تعاون کے محتاج ہیں تو یہ ہماری کمزوری کی وجہ سے ہے، جیسے کمزور آنکھ والے کو عینک کی حاجت ہوتی ہے، مگر تند رست آنکھ والے کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کمزور مغلوق جزئیاتِ ماڈیہ کا علم حواسِ ظاہرہ کے توسط کے بغیر حاصل نہیں کر سکتی، مگر واجب تعالیٰ جو قادر مطلق ہیں، ان کو ہر چیز کا علم بغیر کسی چیز کی مدد کے حاصل ہے، ان کو کسی چیز کے تعاون کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، ان کا علم حضوری ہے، حصولی نہیں۔

قانون ارتقا کا بیان

مشاہیہ کے نزدیک عالم عناصر کا ماڈہ اور ہیوی ایک ہے، اس لیے بعض اتباعِ مشاہیہ نے یہ عویٰ کیا ہے کہ ماڈہ عناصر میں قوانینِ طبیعیہ کے ماتحت بے حد تغیرات و تحوالات ہوئے ہیں، جسمِ نباتی بہ تدریج ترقی کرتے کرتے حیوان ہو گیا ہے، پھر جسمِ حیوانی ترقی کرتے کرتے انسان بن گیا ہے۔

ڈاروین (On The Origin of Species ۱۸۰۹ء-۱۸۸۲ء) نے اپنی کتاب فی اصل الانواع (On The Origin of Species) میں اس نظریہ کو مدلل کیا ہے، اس کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ جسم کی ہر نوع خواہ وہ جماد ہو یا نبات یا حیوان بہ تدریج اپنی صورت بدلتی ہے اور سابقہ شکل سے ترقی کرتی ہوئی موجودہ شکل تک پہنچی ہے، مثلاً سونا زمانہ دراز کے بعد اس حالتِ کمال کو پہنچا

ہے، پہلے وہ سیسے تھا، پھر رانگ ہو گیا، اس کے بعد پیش ہوا، پھر چاندی ہوا اور چاندی سے ترقی کر کے سونا بن گیا۔ اسی طرح نباتی اور حیوانی اجسام نے قدیم ترین اشکال سے لے کر جدید ترین اشکال تک بدرجہ ترقی کی ہے اور انسان چوں کے کامل ترین جسم ہے اس لیے اس نے بے شمار منازل طے کیے ہیں۔ ڈاروین کا یہی نظریہ عوام میں اس طرح معروف ہے کہ انسان بندر سے ترقی کر کے انسان بن گیا ہے۔

ڈاروین نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ تنازع للبقاء جمادات سے لے کر حیوانات تک میں جاری ہے اور طبیعت اسی درخت اور اسی حیوان کو باقی رکھتی ہے جو اقویٰ ہے، اس لیے صرف ایک ہی نوع سے تمام انواع بدرجہ بن گئی ہیں اور ابتدائے وجود سے آج تک بے شمار نو عیسیٰ فنا ہو گئی ہیں اور اقویٰ اور اصلاح وجود برابر ترقی کرتا رہا ہے، تا آں کہ خلقت کی آخری زنجیر تک پہنچ گیا جو انسان ہے۔

یہ نظریہ بھی تعلیماتِ اسلامی سے ہم آہنگ نہیں ہے، اگرچہ حکماءِ اسلام نے اس کو ہم آہنگ بنانے کے لیے مخت کی ہے، علامہ ابن مسکویہ، رسائل اخوان الصفا کے گم نام مصنفین، عمر خیام اور علامہ صدر الدین شیرازی نے اپنی اپنی تصنیفات میں مسئلہ ارتقا کو ذکر کیا ہے، لیکن وہ وہ ارتقانہیں ہے جس کے مدعی اتباع مشائیہ ہیں، حکماءِ اسلام یہ کہتے ہیں کہ اجسام میں قدیم ترین اشکال سے لے کر جدید ترین اشکال تک بدرجہ ترقی ہوئی ہے، یعنی جمادات کے بعد نباتات کا وجود ہوا، پھر ان نباتات کا وجود ہوا جو مرتبہ حیوانی سے قریب تر ہیں، پھر حیوانات کا وجود ہوا اور ان حیوانات کا وجود ہوا جن کو انسان کے ساتھ اقوال و افعال میں مشابہت ہے، پھر انسان کا وجود ہوا جو جنسِ حیوانی کا باعتبار کمال کے انتہائی مرتبہ ہے۔

حکماءِ اسلام کی یہ بات توحیح ہو سکتی ہے، مگر یہ بات مشائیہ کی بات سے بالکل مختلف ہے، مشائیہ قانون ارتقا کے قائل ہیں اور یہ ارتقا نہیں ہے بلکہ تخلیقِ عالم میں مدرج ہے۔ اور نظریہ ارتقا اس لیے غلط ہے کہ انسان کے موجود ہونے کے بعد مشائیہ کو بھی قانون

ارتقا کا عمل درآمد ختم کر دینا پڑا ہے اور قانون تو ارش کو جاری کرنا پڑا ہے، یعنی اب انسان سے انسان کا بچہ ہی پیدا ہوگا، آگے ترقی نہیں ہوگی۔ جب ایسا ہے تو حیوانات اور نباتات کی جملہ انواع میں قانون تو ارش کو شروع ہی سے کیوں نہ تسلیم کر لیا جائے؟

اور یہ کہنا کہ انسان کی عقلی قابلیت میں اب بھی قانون ارتقا جاری ہے، ارتقا کے مفہوم سے ناواقفیت کی دلیل ہے، کیوں کہ ارتقا کے معنی ہیں: ایک نوع کا دوسرا نوع میں بدل جانا اور عقلی ترقی سے ایسی تبدیلی نہیں ہوتی۔ افریقہ کا وحشی، اور متمدن دنیا کا فلاسفہ، دونوں انسان ہیں، ان کی نوع نہیں بدلتی۔

آواگون باطل نظریہ ہے

روح جسم سے جدا ہونے کے بعد کہاں اور کس حالت میں رہتی ہے؟ ایک گروہ کا خیال ہے کہ روح قبر کے ارد گرد منڈلایا کرتی ہے۔ دوسرا گروہ خیال کرتا ہے کہ مرنے کے بعد بحالت سراسیگی فضائے بسیط میں ادھر ادھر بھیکتی پھرتی ہے۔ ایں رشد کا مسلک یہ ہے کہ روح کل میں جذب ہو جاتی ہے اور جس سمندر کا یہ قطرہ تھا اسی میں مل جاتا ہے۔ متكلمین کا خیال یہ ہے کہ موت کے بعد روح عالم مثال میں رہتی ہے اور جو لوگ تابع (آواگون) کے قائل ہیں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ نجات تک پہنچنے میں روح کو کچھ مدت لگتی ہے اور اس اثنامیں اسی عالم میں جزا اوسرا کے طور پر اپنا قابل بدنی رہتی ہے، مرنے کے بعد ہر انسان کی روح کسی ایسے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے جو اس کے گزشتہ اعمال کے مناسب ہوتا ہے۔

تابع کا نظریہ بھی قدیم نظریہ ہے، فیشا غورث جو صحیح میں سے تقریباً ۲۰۰ سال پہلے گزر رہے اس نظریہ کا قائل تھا۔ الموسوعۃ الاربیۃ الہمیرۃ: ج ۲، ص ۱۳۲۲ میں ہے: کان یؤمن بتناصح الارواح اور ہندو مذہب کی توبیادی اس عقیدہ پر ہے۔ لیکن یہ محض بے بنیاد نظریہ ہے، کیوں کہ جزا اوسرا کے طور پر روح کا مختلف قابل بدنا

اس وقت متصور ہو سکتا ہے جب ہر انسان کو یہ معلوم ہو کہ وہ پہلے کس قالب میں تھا اور اس نے کیا کیا کام کیے تھے اور جب یہ معلوم نہیں تو تعجب ہے کہ یہ کس قسم کی جزا اوسرا ہے؟ وہ جزا اوسرا ہی کیا ہوئی جو اس کو اپنے کیے کی خبر بھی نہ ہوا!

اور اس کی دلیل عقلی یہ ہے کہ روح انسانی کو تکلیفات کا علم آلات جسمانی کے توسط کے بغیر ہوتا ہے، پس جسم کے بدل جانے سے جزئیات کا علم اگر جاتا رہے تو تکلیفات کا علم باقی رہنا چاہیے جو روح انسانی کو بذاتیا حاصل ہے اور جب یہ صورت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ تناخ ایک بے بنیاد بات ہے۔

اور قائمین تناخ کی دلیل اور اس کی مدل مفضل تردید حضرت نانو توی پیر الشیخ نے ”تقریر دلپذیر“ میں کہی ہے، وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

کیا عالم از لی ابدی ہے؟

بعض مشائیہ عالم کو قدیم اور از لی مانتے تھے اور ابدی بھی۔ بعد کے فلاسفہ میں اس نظریہ کو قبول عام حاصل ہو گیا، حالاں کہ ان کے بڑے ان دونوں باتوں کے قائل نہیں تھے۔ اس طو سے ایک دہریے نے سوال کیا کہ جب خالق عالم از لی ہے تو عالم کو بھی از لی ہونا چاہیے، کیوں کہ علتِ تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہو سکتا؟ اس طو نے جواب دیا کہ اس اسے کہتے ہیں جس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو، یعنی وہ بہیش سے موجود ہو اور یہ طے ہے کہ عالم کو اللہ نے پیدا کیا ہے اور جب فاعل سے فعل صادر ہو اور پھر بھی ذات فاعل سے متأخر نہ ہو یہ بات محال ہے اور جب فعل ذات فاعل سے متأخر ہو تو وہ حادث بھی ہوا۔ دہریے نے پھر سوال کیا کہ کیا یہ عالم فنا ہو جائے گا؟ اس طو نے جواب دیا کہ ہاں! وہ اس عالم فانی کو نیست کر کے عالم جاودا نی پیدا کرے گا۔

فیضا غورث سے کسی نے سوال کیا کہ یہ عالم فنا ہو جائے گا؟ اس نے کہا: ہاں! جب یہ عالم

اس مقصد کو پہنچ جائیگا جسکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے تو وہ ساکن ہو کر فنا ہو جائے گا۔ اور جو چیز قدیم از لی ہو وہ فنا نہیں ہو سکتی، معلوم ہوا کہ یہ حکیم بھی عالم کو از لی ابدی نہیں مانتا تھا۔ مگر بعد کے فلاسفہ یا نیم حکما عالم کو قدیم ماننے لگے اور ان کو اس ورطہ (سخت کچھ) میں ہیولی نے پھنسایا۔ وہ مادہ عالم کو قدیم ماننے لگے، کیوں کہ مادے میں تمام مادیات کی استعداد ہوتی ہے، لہذا اگر مادہ عالم بھی حادث ہو تو مادہ کی استعداد کسی دوسرے مادہ میں قائم ہوگی، یعنی مادہ کے لیے مادہ ماننا پڑے گا۔ اور اس دوسرے مادہ کی استعداد کسی تیرے مادہ میں قائم ہوگی، اس طرح غیر متناہی مادے ماننے پڑیں گے اور تسلیل لازم آئے گا جو باطل ہے۔

حالاں کہ مادیات تو اپنے وجود میں مادہ کی محتاج ہوتی ہیں، مگر خود مادہ چوں کہ کوئی مادی چیز نہیں ہے اس لیے اس کو مادہ کی احتیاج نہیں ہے، مادہ نے محض اپنی امکان ذائقی کی صفت سے جناب باری سے فیض وجود کو قبول کیا ہے۔

سوال: شے سے شے موجود ہوتی ہے، پھر مادہ عدمِ محض سے کیونکر موجود ہو گیا؟

جواب: اپنے کلام میں غور کرو، جب ہم تکلم کرتے ہیں تو کلام کا وجود ہوتا ہے، حالاں کہ کلام پہلے محض معدوم تھا۔

سوال: ہمارا کلام ہماری صور ذہنیہ کا تفصیلی وجود ہے، کیوں کہ انسان زبان سے انہیں چیزوں کو کلام کی صورت میں پیش کرتا ہے جو اس کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔

جواب: اسی طرح تمام ممکنات جناب باری کے علم از لی میں موجود ہیں، وہ ان کو حسب ارادہ و مشیت پیدا کرتے ہیں۔

سوال: جب مادہ اپنی امکان ذائقی کی صفت سے پیدا ہوا تھا تو اس امکان ذائقی کا محل کیا تھا؟

جواب: امکان ذائقی نام ہے وجود قبول کرنے سے اٹکارنا کرنے کا، لہذا یہ ایک سلبی چیز

ہے، اس کو محل کی کوئی احتیاج نہیں، محل کی حاجت امکان استعدادی کو ہوتی ہے، کیوں کہ وہ ایک وجودی صفت ہے، اس لیے وہ محل کی محتاج ہے (امکان استعدادی نام ہے بالفعل موجود ہونے کا)۔

سوال: حدوث عالم کی کیا دلیل ہے؟

جواب: یہ امر متحقق ہے کہ تمام ممکنات خداوند عالم کی پیدا کردہ ہیں، یعنی اس کے افعال ہیں اور جناب باری فاعل بالارادہ ہیں اور ہر فعل ارادی کا ذاتی فاعل سے متاخر ہونا ضروری ہے، اور اسی تاخر کا نام حدوث ہے۔

سوال: حدوث کا حدوث زمانی ہونا کیا ضروری ہے، حدوث ذاتی کیوں نہیں ہو سکتا؟

جواب: ذاتی زمانی کی بحث چھوڑیے، ازل میں زمانہ کہاں تھا؟ صرف تقدم و تاخر میں غور کیجیے۔ معمول کے لیے عامل سے اور مفعول کے لیے فاعل سے اور مخلوق کے لیے خالق سے پہنچے ہونا ضروری ہے، جب کہ عامل، فاعل، اور خالق بالارادہ عمل کریں، کیوں کہ اس صورت میں معمول، مفعول اور مخلوق اثر پذیر ہوں گے اور اثر پذیری کے لیے موثر سے پہنچے ہونا ایک بدیکی امر ہے۔

معادِ جسمانی بحق ہے

جس طرح اللہ کا یقین انسانی فطرت میں داخل ہے اسی طرح معاد (نئی زندگی) کی طرف بھی انسان کا طبعی میلان ہے، مگر آئندہ زیست کے بارے میں لوگوں کے عقیدے مختلف ہیں۔ فلاسفہ کا مشہور عقیدہ یہ ہے کہ آئندہ زیست جسمانی پیکر میں نہ ہوگی، بلکہ ارواح مجرد ہونے کی حالت میں قائم رہیں گی اور خدا سے قریب و بعید ہونے کے اختبار سے ان کی ترقی اور ترقی کا ظہور ہوگا، یعنی نشاتِ ثانیہ (معاد) اور لذتِ والم روحانی ہوگا، جسمانی نہیں، میڈی کے خاتمه میں جو ہدایات ستہ ہیں ان کا حاصل یہی ہے۔

فلسفہ کا یہ خیال بھی باطل ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ انسان چوں کے روح اور جسم کے مجموعہ کا نام ہے، اس لیے ضروری ہے کہ آئندہ زیست میں بھی اس جسم کو دخل ہو۔ لہذا ہر جسم کے اجزاء اصلیہ باوجود تغیرات زمانہ محفوظ رہیں گے۔ جب خداوند عالم کو منظور ہو گا تو انہیں اجزاء سے اس جسم کی نشات ثانیہ ہو گی، تاکہ اس سے اس کے اعمال کا جائزہ لیا جائے۔ صورت و شکل، خدو خال اگر چہ وہ نہ ہوں گے، مگر اجزاء اصلیہ ہر جسم کے وہی ہوں گے جن سے وہ پہلی بار عالم وجود میں آیا تھا، اور اس کا نام معادِ جسمانی ہے اور وہی برحق ہے۔

فلسفہ کے پاس معادِ جسمانی کے بطلان کی کوئی دلیل نہیں ہے، بس یہ دوسرے ہے کہ معدوم کا اعادہ محال ہے، حالاں کہ یہ قاعدہ ممکنات کی حد تک تو درست ہے، مگر خالق کائنات جو قادر مطلق ہستی ہے، جب پہلی بار نیست سے ہست کر سکتا ہے تو دوسری بار ایسا کرنے سے وہ کیوں عاجز ہو گیا؟ ان ہلداً إِلَّا سَفْسَطَةً بلکہ حقیقت یہ ہے کہ

﴿مَا قَدْرُوا اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ، إِنَّ اللَّهَ لَغَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾

ان لوگوں نے جیسا کہ اللہ کا مرتبہ پہچانا چاہیے تھا نہیں پہچانا، اللہ تعالیٰ بڑی قدرت والے سب پر غالب ہیں۔

علاوہ ازیں یہاں اعادہ معدوم کا سوال ہی کہاں ہے؟ موت کے بعد روح بحالہ باقی ہے، جسم کے اجزاء اصلیہ بھی کسی نہ کسی حالت میں موجود ہیں، پھر ترکیب نو (Reverse) کر کے روح کا اس میں اعادہ (Re-Construction) کرنا کیوں محال ہو گیا؟ بلکہ یہ بات تو ابتدائے آفرینش سے بھی آسان ہے۔

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدهُ وَهُوَ أَهُونُ عَلَيْهِ﴾

وہی اول بار پیدا کرتا ہے، پھر وہی دوبارہ پیدا کرے گا، اور یہ اس کے نزدیک زیادہ آسان ہے۔

موت و حیات کا بیان

روح کا بالذات تعلق نہ سے ہے، یعنی اس بخاری جسم سے ہے جو قلب میں پیدا ہوتا ہے۔ اور جب تک روح کا بدن کے ساتھ تعلق رہتا ہے، تمام اعضاے بدنیہ میں اس کا ایک خاص اثر قائم ہوتا ہے، اسی اثر کو زندگی اور حیات کہتے ہیں اور جب بدن انسانی میں اعتدال مزاج باقی نہیں رہتا، اس پر رطوبت غربتی غالب آ جاتی ہے تو تمام قوی جسمانیہ ایک ایک کر کے عمل سے جواب دے دیتے ہیں، اس وقت روح کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے، یہ موت طبیعی ہے۔ اور کبھی اسباب عارضہ (قتل وغیرہ) کی وجہ سے موت طبیعی کے وقت سے پہلے یہ تعلق منقطع ہو جاتا ہے، اس کا نام موت غیر طبیعی ہے۔

اور جس طرح رحم مادر میں بدن تیار ہونے کے بعد، اور قلب میں خلاصہ اخلاط سے نہ سے پیدا ہونے کے بعد، اس کے ساتھ نفس ناطقہ (روح ربی) کا تعلق جوڑ دیا جاتا ہے اور اس کا نام حیات دینیوی ہے، اسی طرح قیامت کے دن جب دوبارہ بدن تیار ہو جائے گا تو اس کے ساتھ اسی نفس ناطقہ کا تعلق جوڑ دیا جائے گا جس کا موت کے وقت تعلق منقطع ہو گیا تھا اور اس کا نام نشاست ثانیہ اور حیات اخروی ہے۔

سوال: موت کے وقت روح کا بدن سے بالکل یہ تعلق منقطع ہو جاتا ہے یا کچھ نہ کچھ تعلق باقی رہتا ہے؟

جواب: فی الجملہ تعلق باقی رہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قیامت کے دن جب تمام ابدان ایک ساتھ تیار ہوں گے اور ارواح ان کے مستقر سے اڑائی جائیں گی تو ہر روح اپنے جسم میں داخل ہو گی، کسی دوسرے جسم میں نہیں گھس جائے گی۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ روح اپنے جسم کو پہچانتی ہے اور پہچاننا بقاء تعلق کے بغیر ممکن نہیں۔

سوال: فی الجملہ تعلق کس طرح باقی رہتا ہے؟

جواب: اسکی کیفیت تو معلوم نہیں، البتہ اسکی مثال ٹیلی فون کا آہ ہے کہ لاکھوں نمبروں سے اس کا تعلق قائم ہے اور جو نمبر آپ ڈائل کریں گے فوراً اسی نمبر پر جھٹی بجے گی، اسی طرح ارواح کا ان کے مستقر میں رہتے ہوئے اپنے اپنے اجسام کیسا تعلق قائم ہے۔

سوال: روح کب نیست سے ہست ہوئی اور بدن کب، اور وہ نوں کا تعلق کب جڑا؟

جواب: تمام ارواح عبدِ الست میں پیدا کی گئی ہیں، پھر ان کو معرفتِ ربانی کا درس لے دینے کے بعد عالمِ ارواح میں ایک خاص ترتیب سے رکھا گیا ہے، جیسا کہ حدیث صحیح میں آیا ہے کہ **الْأَرْوَاحُ جُنُوْدُ مُجَنَّدَةٌ** الح. پھر جب رحم مادر میں بدن تیار ہوتا ہے تو عالم ارواح سے روح لا کر اس بدن میں ڈال دی جاتی ہے پھر موت کے وقت بدن سے فی الجمل تعلق منقطع ہو کر روح اپنے مستقر میں چلی جاتی ہے، کیوں کہ وہ عالم بالا کی چیز ہے اور بدن زمین میں لوٹا دیا جاتا ہے، کیوں کہ وہ زمینی اجزاء سے تیار ہوا تھا۔ پھر قیامت کے دن سابقہ اجزاء ہی سے دوبارہ جسم تیار کر کے اس میں روح کو لوٹا دیا جائے گا۔ پھر حساب کتاب ہو کر روح و جسم کا مجموعہ عالم بالا کی طرف منتقل کر دیا جائے گا، جنتی جست میں اور جہنمی جہنم میں پہنچ جائیں گے اور وہاں سدا زندہ رہیں گے۔

اللَّهُمَّ وَفِقْنَا لِمَا تَحْبُّ وَتَرْضَى، وَاجْعَلْ أَخْرَتَنَا خَيْرًا مِّنَ الْأُولَى،

وَاجْعَلْنَا مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَصَلِّ

اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ الْكَرِيمِ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

تَمَّ الْكِتَابُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ!

۱۔ یہ مضمون بھی حدیث میں آیا ہے جو حضرت ابی کی ہے اور مکملہ شریف باب الایمان بالقدر کے آخر میں آتی ہے۔

۲۔ حدیث میں **ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوْحُ** آیا ہے، **ثُمَّ يُخْلَقُ فِيهِ الرُّوْحُ** نہیں فرمایا گیا ہے۔

۳۔ قیامت کے دن بدن دوبارہ کس طرح بننے گا؟ اس کی تفصیلی کیفیت معلوم نہیں، حدیث میں بس اتنی بات آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے نیچے سے بارش برسا کیں گے جس سے جسم زمین سے اگل آئیں گے۔ یہ حدیث نہایت،

الباید و التہایہ میں مذکور ہیں۔

المطبوعة ملونة مجلدة

الموطأ للإمام محمد (مجلدات)	الصحيح لمسلم (7 مجلدات)
مشكاة المصاصي (4 مجلدات)	الهداية (5 مجلدات)
تفسير البيضاوي	البيان في علوم القرآن
تيسير مصطلح الحديث	شرح العقائد
المسند للإمام الأعظم	تفسير الحالين (3 مجلدات)
الحسامي	محضر المعاني (مجلدات)
نور الأنوار (مجلدات)	الهداية السعيدية
كتاب الدافت (3 مجلدات)	القطبي
نفحة العرب	أصول الشاشي
محضر الفدوري	شرح البهذيب
نور الإيضاح	تعریف علم الصيغة
	البلغة الواضحة

ملونة كرتون مقوي

البراحي	شرح عقود رسم المفتي
الفوز الكبير	من العقيدة الطحاوية
تلخيص المفتاح	المرقة
دروس البلاغة	زاد الطالبين
الكافية	عوامل السحر
تعليق المتعلم	هداية النحو
مبادئ الأصول	إيساغوجي
مبادئ الفلسفة	شرح مادة عامل
	متن الكافي مع محضر الشافعي
	هداية النحو مع العلامة والمارين

سطيع قريبا بعون الله تعالى

ملونة مجلدة/ كرتون مقوي

الجامع للشمربي	الموطأ للإمام مالك
ديوان المنتبى	ديوان الحمامة
السلقات السع	التوضيغ والتلويح
المقامات الحريرية	شرح الحامى

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)	Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)	Al-Hizbul Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizbul Azam (Small) (C Cover)	Secret of Salah
Other Languages	
Riyad-us-Saliheen (Spanish) (H. Binding)	Fazail-e-Aamal (German)

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizbul Azam (French) (Coloured)

طبع شده رکمین مجلد

حسن حسین	طبع شده رکمین مجلد
علوم الإسلام (محل)	طبع شده رکمین مجلد
كتاب زيني شرح شیخ ترمذی	طبع شده رکمین مجلد
كتاب زیور (تیپ پر)	طبع شده رکمین مجلد
اسان القرآن (اول، دوم، سوم)	طبع شده رکمین مجلد

رکمین کارڈ کور

آواب العاشرت	حیات اسلامیں
رواں سعید	تعلیم الدین
روشنہ الادب	ہزارہ الاعمال
فشنکل حج	احمد (چھٹا کانا) (بدیا یونیشن)
حسنین الملائک	احمد (اعظم) (تیپ پر) (تیپ)
خر الصلوی فی حدیث الرسول	مناج اسان القرآن (اول، دوم، سوم)
تیسیر امتنان	عربی زبان کا آسان قاءہ
فونکہ مکہ	فارسی زبان کا آسان قاءہ
بہشیک گور	تاریخ اسلام
حمران	علم اصراف (اولین، دوسری)
جمال القرآن	عربی صنفۃ المصادر
تسبیل المبتدی	بواح الكلم من چیل ادیعی مسنون
اعلیم العقائد	عربی کا معلم (اول، دوم، سوم)
سیر الصحابیت	نہجت
پندتام	کریما
	آسان اصول فرق

کارڈ کور/مجلد

طبع شده رکمین مجلد	کارڈ کور/مجلد
مختصر احادیث	
فشنکل اعمال	

طبع

عربی کا معلم (چارم)	طبع
صرف میر	
تیسیر الاباب	